В. ВУНДТЪ.

МИѲЪ и РЕЛИГІЯ.

Переводъ со 2-го, вновь переработаннаго, изданія

В. БАЗАРОВА и П. ЮШКЕВИЧА

подъ редакціей

проф. Д. Н. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКАГО.

Съ 8 рисунками.



ИЗДАНІЕ „БРОКГАУЗЪ-ЕФРОНЪ".

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.



Типографія Акц. Общ. «Брокгаузъ-Ефронъ». С.-Петербургъ, Прачешный пер., 6.

Предисловіе къ первому изданію.

Проблемы миѳологіи и исторіи религіи стоятъ, какъ извѣстно, въ настоящее время на переднемъ планѣ интересовъ прикосновенныхъ къ нимъ научныхъ круговъ. Филологи и историки, теологи и этнологи пытаются теперь больше, чѣмъ прежде, приблизиться путемъ коллективной работы къ великому вопросу о развитіи религіи. Въ изслѣдованіи идей и представленій культурныхъ и дикихъ народовъ они находятъ все болѣе богатый и обширный матеріалъ для разрѣшенія открывающихся здѣсь этнологическихъ и историческихъ частныхъ проблемъ. Посреди этого соперничества различныхъ отраслей знанія начинаетъ казаться, что на долю психологіи выпала участь поэта въ шиллеровскомъ «Раздѣлѣ земли». И не потому, конечно, что она занята болѣе важными и высокими матеріями. Скорѣе потому, наоборотъ, что она въ настоящее время такъ еще поглощена элементарными—отчасти общими ей съ физіологіей—предварительными вопросами, что ей до сихъ поръ не хватало времени углубиться въ изученіе душевной жизни и приблизиться съ помощью новопріобрѣтенныхъ средствъ и воззрѣній къ сложнымъ проблемамъ образованія миѳовъ и религіознаго развитія. Поэтому-то — согласно съ привычкой, побуждающей насъ принимать всякій разъ временную точку
...реди психологовъ
...ъ это переходное

...е думаю, что отъ
...ъ средствъ психо-
...объемъ и значеніе
...противъ, что ана-
...вляетъ въ настоя-
...гіи. Но если не
... суть тѣ области
...астойчивѣе, чѣмъ



Типографія Акц. Общ. «Брокгаузъ-Ефронъ». С.-Петербургъ, Прачешный пер., 6.

Предисловіе къ первому изданію.

Проблемы миѳологіи и исторіи религіи стоятъ, какъ извѣстно, въ настоящее время на переднемъ планѣ интересовъ прикосновенныхъ къ нимъ научныхъ круговъ. Филологи и историки, теологи и этнологи пытаются теперь больше, чѣмъ прежде, приблизиться путемъ коллективной работы къ великому вопросу о развитіи религіи. Въ изслѣдованіи идей и представленій культурныхъ и дикихъ народовъ они находятъ все болѣе богатый и обширный матеріалъ для разрѣшенія открывающихся здѣсь этнологическихъ и историческихъ частныхъ проблемъ. Посреди этого соперничества различныхъ отраслей знанія начинаетъ казаться, что на долю психологіи выпала участь поэта въ шиллеровскомъ «Раздѣлѣ земли». И не потому, конечно, что она занята болѣе важными и высокими матеріями. Скорѣе потому, наоборотъ, что она въ настоящее время такъ еще поглощена элементарными—отчасти общими ей съ физіологіей—предварительными вопросами, что ей до сихъ поръ не хватало времени углубиться въ изученіе душевной жизни и приблизиться съ помощью новопріобрѣтенныхъ средствъ и воззрѣній къ сложнымъ проблемамъ образованія миѳовъ и религіознаго развитія. Поэтому-то — согласно съ привычкой, побуждающей насъ принимать всякій разъ временную точку зрѣнія за окончательный штандпунктъ — и среди психологовъ имѣется не мало такихъ, которые смѣшиваютъ это переходное состояніе съ конечной задачей ихъ науки.

Я лично не раздѣляю этого мнѣнія. Я не думаю, что отъ того, что возрасло богатство вспомогательныхъ средствъ психологіи и точность ея методовъ, уменьшились объемъ и значеніе психологическихъ задачъ. Мнѣ кажется, напротивъ, что анализъ духовныхъ процессовъ и развитій составляетъ въ настоящее время, какъ и всегда, задачу психологіи. Но если не забывать объ этой задачѣ, то миѳъ и религія суть тѣ области общественной жизни, которыя требуютъ настойчивѣе, чѣмъ

большинство другихъ, психологическаго разсмотрѣнія. Если при изслѣдованіи явленій языка мы только съ проблемами языкознанія вступили въ сферу частныхъ психологическихъ задачъ, то при изученіи миѳа мы наталкиваемся на психологическія проблемы въ самомъ началѣ,—такъ сказать, на поверхности нашей работы. Эти проблемы встаютъ передъ всякимъ, кто, даже и не углубляясь въ развитіе миѳовъ, разсматриваетъ хотя бы одинъ какой-нибудь кругъ миѳологическихъ представленій.

Но, можетъ-быть, именно въ этомъ и кроется причина того, что въ миѳологіи и въ наукѣ о религіи потребность въ вспомогательныхъ средствахъ научной психологіи сказалась до сихъ поръ менѣе, чѣмъ въ языкознаніи. Миѳологи и историки религіи движутся съ самаго начала въ кругу психологическихъ гипотезъ и теорій, которыя они заимствуютъ частью изъ ходячихъ популярныхъ представленій о душевной жизни, частью изъ выхваченныхъ изъ какой-нибудь философіи метафизическихъ идей. Я не буду здѣсь забѣгать впередъ съ критикой этихъ теорій, которой посвящена одна изъ слѣдующихъ главъ предлагаемаго труда. Замѣчу пока лишь слѣдующее: если я (про себя, разумѣется) льщу себя надеждой, что предлагаемыя изслѣдованія окажутся небезполезными и для миѳологовъ при тщательномъ изученіи психологическихъ основъ разбираемыхъ ими явленій, то это не значитъ вовсе, что ближайшая цѣль этого труда поправить миѳологію психологіей. Наоборотъ, преслѣдуемая мной задача состоитъ въ томъ, чтобы открыть, по мѣрѣ моихъ силъ, для психологическаго изслѣдованія источники познанія, неоцѣнимаго и незамѣнимаго для изученія явленій фантазіи и эмоцій.

Лейпцигъ, осень 1905 г.

Предисловіе ко второму изданію.

Второе изданіе этого труда отличается съ внѣшней стороны тѣмъ, что обѣ первыя главы перваго изданія соединены въ отдѣльный томъ, посвященный спеціально искусству. Глава о миѳотворческой фантазіи, тамъ примыкавшая непосредственно къ разсмотрѣнію искусства, здѣсь предпослана, какъ введеніе, всей психологіи миѳа. Глава эта подверглась при этомъ довольно значительной переработкѣ, имѣющей, главнымъ образомъ, цѣлью болѣе ясное изложеніе моихъ воззрѣній на счетъ сущности и психологическаго характера миѳологическаго мышленія,—воззрѣній, которыя въ предыдущемъ изданіи, вслѣдствіе близкаго сосѣдства ученій о миѳотворческой и художественной фантазіи, остались, можетъ-быть, слишкомъ сильно отодвинутыми на задній планъ. Кромѣ того, я пытался сдѣлать болѣе обозримыми дальнѣйшія изслѣдованія вѣры въ души и ея дериватовъ путемъ расчлененія матеріала, который прежде разсматривался въ одной главѣ. Наконецъ, вся работа цѣликомъ была еще разъ тщательно просмотрѣна и мѣстами дополнена. Въ особенности я старался выяснить точнѣе, чѣмъ это было сдѣлано въ первомъ изданіи, отношеніе первобытныхъ чародѣйскихъ культовъ къ вѣрѣ въ души.

В. Вундтъ.

Лейпцигъ, іюнь 1910 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Миѳотворческая фантазія.

I. Миѳологическія теоріи.

1. Историческая и психологическая точки зрѣнія изслѣдованія.

Вопросъ о возникновеніи и развитіи миѳа можетъ пониматься, какъ и всякій вопросъ о развитіи продуктовъ духовнаго творчества, въ двоякомъ смыслѣ: историческомъ и психологическомъ. Историческій вопросъ касается перваго появленія изучаемыхъ фактовъ и общихъ культурныхъ условій, сопровождающихъ его. Психологическій вопросъ относится къ внутреннимъ, душевнымъ мотивамъ этихъ фактовъ и къ связи этихъ мотивовъ съ общими свойствами человѣческаго сознанія. И та и другая постановки вопросовъ, разумѣется, не независимы другъ отъ друга. Вѣдь вообще психологическое изслѣдованіе возможно лишь на основѣ фактовъ, доставляемыхъ исторической наукой. Но и исторія, въ свою очередь, можетъ придти къ окончательному сужденію о связи изучаемыхъ ею процессовъ, лишь апеллируя какимъ-нибудь образомъ къ ихъ психическимъ мотивамъ.

Но какъ ни очевидно, какъ ни аксіоматично, на первый взглядъ, это отношеніе взаимной поддержки и помощи, оно далеко не пользуется въ настоящее время всеобщимъ признаніемъ. Основанія этому кроются въ состояніи обѣихъ разсматриваемыхъ научныхъ дисциплинъ, и особенно въ ихъ своеобразномъ положеніи по отношенію именно къ миѳологическимъ проблемамъ. Если, съ одной стороны, психологія во всѣхъ вопросахъ, касающихся хоть сколько-нибудь религіи и ея развитія, осталась въ бо̀льшей зависимости отъ традицій философіи исторіи, чѣмъ въ какой-либо другой области, то, съ другой, историческое изслѣдованіе миѳовъ еще цѣликомъ поглощено собираніемъ и критическимъ анализомъ огромнаго и непрерывно притекающаго изъ исторіи, до-исторіи и этнографіи, матеріала. Къ этому присоединяется еще одинъ, одинаково неблагопріятный для обѣихъ сторонъ, моментъ, именно, тѣсная связь религіи и миѳа, благодаря которой изслѣдованіе даже безразличнѣйшихъ для религіи, какъ таковой, миѳологическихъ вопросовъ испытываетъ на себѣ вліяніе религіозной точки зрѣнія изслѣдователей.

При такомъ положеніи вещей нельзя, можетъ-быть, особенно винить миѳологовъ, приходящихъ со стороны филологіи и исторіи, въ томъ, что они видятъ въ этнологіи необходимую при вопросахъ болѣе общаго характера вспомогательную дисциплину, но въ то же время не хотятъ ничего знать о психологіи, представляющейся имъ въ видѣ особой формы исторіософиче-

скихъ построеній. Это не мѣшаетъ, конечно, тому, что при нуждѣ они сочиняютъ себѣ свою собственную психологію, которая обыкновенно опять-таки сливается съ какой-нибудь исторіософической теоріей.

Что миѳологія въ этомъ отношеніи находится въ настоящее время на такой ступени научнаго развитія, которая давно уже пройдена болѣе элементарной дисциплиной — языкознаніемъ, это совершенно очевидно. Но не слѣдуетъ все-таки утверждать, что сама по себѣ она стоитъ дальше отъ психологическихъ вопросовъ, чѣмъ языкознаніе. Наоборотъ, если уже проводить здѣсь различіе, то должно сказать, что фактъ миѳа наталкиваетъ болѣе повелительно и болѣе непосредственно на вопросъ о его психологическихъ мотивахъ, чѣмъ фактъ языка, который, какъ продуктъ духовнаго творчества, уходящій далеко въ глубь до-исторіи, долженъ казаться скорѣе какимъ-то первичнымъ феноменомъ, источники коего недоступны нашимъ эмпирико-психологическимъ методамъ. Къ этому присоединяется еще и другое: тѣ моменты, которые вообще побуждаютъ къ психологическому анализу духовныхъ процессовъ, сказываются въ миѳологіи еще настойчивѣе, чѣмъ въ языкознаніи, такъ какъ рѣчь, будучи психо-физической функціей въ тѣсномъ смыслѣ слова, въ высокой степени зависитъ всегда отъ физической организаціи. Вѣдь миѳотворчество цѣликомъ относится къ сферѣ чувствъ и представленій человѣка. Поэтому, если мы и наблюдаемъ зависимость продуктовъ миѳологическаго сознанія отъ внѣшнихъ вліяній природы и культуры, то зависимость эта такого же характера, какъ и во всѣхъ душевныхъ процессахъ, въ частности и въ индивидуальныхъ представленіяхъ, чувствахъ и аффектахъ. Какъ эти послѣдніе, несмотря на свою зависимость отъ внѣшнихъ раздраженій, не перестаютъ все-таки быть душевными процессами, такъ и образы миѳологической фантазіи являются прежде всего и сами по себѣ субъективными переживаніями, отличающимися отъ переживаній индивидуальной фантазіи лишь тѣмъ, что, подобно языку, они основываются на духовномъ взаимодѣйствіи отдѣльныхъ лицъ и благодаря этому становятся звеньями исторической эволюціи, далеко переживающей существованіе отдѣльныхъ индивидовъ. Но какъ возможна исторія такихъ духовныхъ продуктовъ, которая не была бы въ то же время до извѣстной степени исторіей психологическаго развитія, — это трудно понять, если только не рѣшиться принципіально отказаться отъ подлинной цѣли исторіи, отъ пониманія ея содержанія.

Должно было бы поэтому казаться почти самоочевидной предпосылкой, что миѳологія одной своей половиной относится къ исторіи—и, главнымъ образомъ, къ исторіи духовной культуры,—а другой половиной къ психологіи, въ особенности къ психологіи народовъ. Тѣмъ поразительнѣе тотъ фактъ, что въ современной научной психологіи такое пониманіе дѣла еще мало распространено. Наоборотъ, здѣсь обыкновенно рѣзко подчеркивается то, что миѳологія является исключительно областью филологически-историческаго изслѣдованія и, значитъ (такъ какъ филологію, въ свою очередь, разсматриваютъ какъ часть исторіи), что она является *исключительно исторической дисциплиной*. Эта позиція тѣмъ замѣчательнѣе, что она, съ одной стороны, вызывается какъ-разъ тенденціей дать миѳологіи болѣе точную основу, въ то время, какъ, съ другой, стараются втянуть въ кругъ миѳологическаго изслѣдованія, по возможности, все, что̀ только какъ-нибудь касается ея—

великія религіозныя системы, миѳологіи первобытныхъ народовъ, народные обычаи, народныя суевѣрія. Въ дѣйствительности оба эти устремленія современной миѳологіи стоятъ въ тѣсной связи другъ съ другомъ. Вѣдь слово „точный“ обозначаетъ въ этомъ случаѣ строжайшее самоограниченіе фактическимъ и отказъ отъ всякихъ гипотезъ и произвольныхъ конструкцій. Съ этимъ самоограниченіемъ областью одного фактическаго отлично уживается расширеніе сферы наблюденія, которое само вѣдь имѣетъ цѣлью только количественное обогащеніе наблюденій. При этомъ, однако, предполагается въ то же время открыто или молча, что подобное накопленіе фактовъ носитъ въ себѣ самомъ ихъ истолкованіе: чѣмъ полнѣе рядъ наблюденій, тѣмъ яснѣе вырисовывается и ихъ причинная связь, такъ что исторія здѣсь нигдѣ не нуждается въ опорномъ пунктѣ, лежащемъ внѣ ея собственной области. Ошибочность этого предположенія обнаруживается обыкновенно въ самой связи изслѣдованій: послѣднія оказываются вынуждены приписать миѳологическимъ представленіямъ или культовымъ дѣйствіямъ извѣстные мотивы, которыхъ нельзя обнаружить объективнымъ образомъ, но которые можно предположить на основаніи какихъ-нибудь психологическихъ допущеній. Но на вопросъ о томъ, закономѣрны ли такія допущенія или нѣтъ, отвѣтъ можетъ дать лишь научная психологія, подобно тому, какъ рѣшенія вопроса о происхожденіи какого-нибудь слова спрашиваютъ не у народной этимологіи, а у исторіи языка.

Недостаточность этой мнимой интерпретаціи историческихъ фактовъ ими же самими обнаруживается съ полной очевидностью уже при вопросѣ о томъ, *что̀ вообще такое миѳологія*, или о томъ, когда и при какихъ условіяхъ какое-нибудь духовное образованіе можетъ быть названо миѳологическимъ. Въ исторической и этнологической миѳологіи здѣсь обыкновенно выбираютъ одинъ изъ двухъ различныхъ путей. Или—и это наиболѣе частый случай—просто отказываются отъ отвѣта на этотъ вопросъ, ссылаясь на общее словоупотребленіе и, значитъ, принимая за миѳъ все то, что̀ обыкновенно называютъ этимъ именемъ. Или же останавливаются на одномъ какомъ-нибудь изъ традиціонныхъ опредѣленій, возникшихъ въ философіи подъ вліяніемъ теологическихъ и метафизическихъ воззрѣній. Что первый выходъ является жалкой уловкой — это пунктъ, на которомъ не приходится особенно настаивать. Къ чему онъ приводитъ, это видно изъ тѣхъ затрудненій при рѣшеніи вопроса о различіи между миѳомъ и религіей, которыя порождаетъ эта ссылка на общее мнѣніе. На вопросъ этотъ общее мнѣніе можетъ дать лишь, mutatis mutandis, тотъ же самый отвѣтъ, какой Гоббсъ далъ на вопросъ о различіи между вѣрой и суевѣріемъ: религія—это положительное христіанство въ той формѣ, въ какой его исповѣдуешь самъ, а въ другихъ религіяхъ то. что̀ нѣкоторымъ образомъ сходно съ этимъ исповѣданіемъ; все же прочее—это миѳологія. Но и второй путь, путь логическаго отграниченія миѳа на основѣ какихъ-нибудь философскихъ антиципацій, сталъ въ настоящее время для насъ негоднымъ, и сталъ такимъ по существу потому, что прежняя, a priori конструирующая, то раціоналистически схематизирующая, то сама миѳологизирующая, философія исторіи не имѣетъ для насъ уже болѣе никакого значенія: на ея мѣсто стало требованіе *психологическаго* анализа явленій.

Въ этомъ же лежитъ и причина того, почему нельзя особенно обвинять

миѳологовъ, идущихъ отъ филологіи и исторіи или же отъ этнологіи, въ ихъ пренебреженіи психологіей. Вѣдь послѣдняя сама до сихъ поръ избирала такіе пути, идя по которымъ нельзя было добиться многаго при рѣшеніи общихъ проблемъ духовнаго развитія. Поэтому, если миѳологи отклоняли интерпретаціи, которыя не были заимствованы исключительно изъ области исторіи или хотя бы этнологіи, то они при этомъ имѣли вообще въ виду не столько психологію, сколько ту конструктивную миѳологію, въ которой отразились различныя исторіософическія теченія прошлаго. Роковымъ, однако, и неизбѣжнымъ при этомъ обстоятельствомъ было то, что сама миѳологія, поскольку она обращалась къ общимъ концепціямъ, постоянно сызнова попадала въ колею этой самой конструктивной миѳологіи.

2. Конструктивная миѳологія.

а. Общій характеръ конструктивной миѳологіи.

„Конструктивной“ можно назвать всякую миѳологическую теорію, кладущую въ основу явленій миѳотворчества какой-нибудь принятый a priori или заимствованный извнѣ—напримѣръ, изъ области метафизическихъ, моральныхъ или абстрактно-логическихъ разсужденій—принципъ. Такъ какъ миѳологическія явленія, какъ выше указано, обращены къ научному изслѣдованію постоянно въ одно и то же время двумя сторонами—исторической и психологической,—то миѳологическая теорія можетъ быть конструктивной или съ одной, или съ другой изъ этихъ сторонъ, или съ обѣихъ одновременно. Но при этомъ изъ самаго характера и структуры историческихъ фактовъ вытекаетъ то, что конструктивная исторія миѳа всегда заключаетъ въ себѣ и конструктивную психологію его, между тѣмъ какъ отлично можетъ существовать исторически безупречная миѳологическая система, интерпретація которой все-таки опирается на простую психологическую конструкцію или фикцію.

Исторія миѳологіи не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что миѳологія, какъ въ конечномъ счетѣ и всѣ другія науки, начала съ философскихъ конструкцій, которыя въ этомъ случаѣ должны были по существу возмѣстить недостатокъ въ исторической основѣ. Въ своихъ начаткахъ эта конструктивная миѳологія совпадаетъ цѣликомъ съ попытками философскаго универсальнаго разсмотрѣнія исторіи человѣчества, которое, въ свою очередь, обыкновенно должно оріентироваться по іерархіи религіознаго развитія. Набросанная Августиномъ въ его „Градѣ Божіемъ“, съ точки зрѣнія христіанской исторіи искупленія, картина развитія человѣчества стала образцомъ для всѣхъ позднѣйшихъ философско-историческихъ системъ въ томъ смыслѣ, что реальные факты исторіи, поскольку они не замѣнены сами исторіей миѳовъ, располагаются здѣсь цѣликомъ по заимствованной извнѣ идеѣ, и что эта идея въ то же время разсматривается какъ побудительная причина явленій. Руководящая и основная мысль поэтому—повсюду мысль о предуказанной человѣчеству съ самаго начала цѣли, при чемъ цѣль эта не есть рядъ дѣйственныхъ и при случаѣ измѣнчивыхъ мотивовъ, но данное человѣчеству Богомъ назначеніе, которое не выполняется по ихъ собственной волѣ отдѣльными людьми или даже цѣлыми эпохами, но которое, въ концѣ концовъ, должно быть выполнено

всѣмъ человѣчествомъ въ цѣломъ. Такова основная, измѣняющаяся каждый разъ, въ зависимости отъ духа времени и личныхъ убѣжденій, тенденція, которая царитъ, какъ въ „Новой наукѣ о націяхъ“ Джамбаттиста Вико [1]), такъ и въ „Воспитаніи человѣческаго рода“ Лессинга, и въ „Идеяхъ“ Гердера, и—правда, въ очень блѣдной формѣ—въ философско-историческихъ работахъ Канта, и которая, наконецъ, вооруженная развившейся въ спекулятивной философіи XIX вѣка схематизирующей діалектикой, перешла къ Фихте, Шеллингу, Гегелю и всей, подпавшей подъ вліяніе романтики, спекуляціи этой эпохи. При этомъ идея воспитанія, перенесенная въ философіи исторіи XVIII в. на исторію, превращается постепенно—отчетливѣе всего у Лессинга и Гердера—сперва въ идею самовоспитанія и переходитъ, наконецъ, въ XIX столѣтіи—прежде всего у Гегеля—въ болѣе общую идею саморазвитія (впрочемъ, уже задолго до того эта идея пробила себѣ побѣдоносно дорогу въ геніальномъ трудѣ Вико, основателя современной философіи исторіи, несмотря на произвольную фантастику его книги). Здѣсь при этомъ никогда не говорится о психологической мотивировкѣ историческаго процесса. И саморазвитіе разсматривается какъ чисто-логическое развитіе, при которомъ якобы имманентная самимъ вещамъ логика въ дѣйствительности оказывается, въ концѣ концовъ, привнесенной въ нихъ извнѣ логической іерархіей.

Но нѣтъ такой произвольной конструкціи исторіи или историческихъ процессовъ, которая не совпала бы въ какихъ-нибудь пунктахъ своего изложенія съ фактами, или которая не выдвинула хотя бы нѣкоторой общей, характерной, по крайней мѣрѣ, для извѣстныхъ связей, черты. Это послѣднее можно, въ дѣйствительности, сказать объ одной мысли, которая была присуща конструктивной философіи исторіи во всѣ времена, отъ Августина и до Гегеля, и даже дальше: мы имѣемъ въ виду мысль о развитіи. Возможны, правда, сомнѣнія, легко ли подвести всѣ относящіяся сюда явленія подъ это понятіе. Но нельзя отрицать того, что всякія болѣе или менѣе обширныя связи носятъ общій характеръ духовныхъ развитій даже и въ эмпирическомъ смыслѣ слова, котораго придерживается психологія. Въ этомъ лежитъ причина того, что извѣстныя, связанныя съ этимъ понятіемъ о развитіи, идеи конструктивной философіи исторіи имѣютъ еще и въ наше время значеніе въ миѳологіи. Но принципъ развитія можетъ быть примѣненъ здѣсь въ двухъ формахъ, которыя продолжаютъ отчасти существовать и понынѣ въ системахъ миѳологіи въ видѣ рѣзко выраженныхъ противоположностей: въ формѣ, съ одной стороны, регрессивнаго, а, съ другой, прогрессивнаго развитія. Слово „развитіе“ не должно, правда, вызывать въ этомъ случаѣ иллюзію, будто дѣло идетъ здѣсь о какихъ-нибудь основывающихся на фактахъ психологическихъ или же культурно-историческихъ теоріяхъ. Регрессивная концепція исходитъ скорѣе изъ представленій о нѣкоторомъ совершенномъ первоначальномъ состояніи человѣчества, какъ эти представленія обнаруживаются въ миѳахъ о золотомъ вѣкѣ, о раѣ, а у многихъ первобытныхъ культурныхъ народовъ—въ сказаніяхъ о происхожденіи

[1]) Giambattista Vico, «Principi di una scienza nuova» etc., Napoli, 1725; нѣмец. переводъ W. E. Weber'a, 1822.

человѣка отъ боговъ. Такимъ образомъ, представленія эти первоначально сами относятся къ области миѳа. Прогрессивная концепція первоначально гораздо менѣе распространена. Но и она слышится намъ въ широко распространенныхъ миѳологическихъ представленіяхъ о жизни на небѣ, въ Елисейскихъ поляхъ, на островахъ блаженныхъ, при чемъ, разумѣется, она, какъ это видно и въ случаѣ сказаній о раѣ, покидаетъ дѣйствительную жизнь для потусторонняго міра.

b. Теорія вырожденія.

Въ началѣ XIX столѣтія противорѣчіе романтики прогрессивно настроенной во всѣхъ отношеніяхъ эпохѣ просвѣщенія обнаружилось и въ томъ, что она стала склоняться къ старымъ неоплатоновскимъ представленіямъ о нѣкоторой скрытой въ миѳическихъ символахъ мудрости, затемнившейся въ позднѣйшей традиціи. Но религіозная точка зрѣнія романтиковъ неизбѣжно вела къ соединенію этихъ представленій съ идеей прогресса, такъ какъ, въ концѣ концовъ, все религіозное развитіе должно было найти свое завершеніе въ христіанствѣ. Значительнѣйшимъ представителемъ этой смѣшанной системы является Шеллингъ въ своей философіи миѳологіи, за нимъ Францъ Баадеръ, у котораго фантастическая философія религіи стала сама настоящей миѳологіей [1]). Въ трудѣ Фр. Крейцера „Symbolik и Mythologie" это романтическое направленіе захватываетъ также и классическую миѳологію [2]). Написанное трезво и научно по сравненію съ конструкціями философовъ, это произведеніе показываетъ, какъ велико еще было дѣйствіе идей эпохи просвѣщенія и въ романтической философіи исторіи. Сюда прежде всего относится замѣтное еще у Крейцера и у иныхъ изъ его послѣдователей представленіе, будто, въ концѣ концовъ, вся миѳологія вытекла изъ о д н о г о источника древней восточной жреческой мудрости, и будто за ея символами скрывается глубокая религіозная истина, которая, всячески искаженная и извращенная языческими религіями, открылась, наконецъ, во всей своей чистотѣ въ христіанствѣ. Какъ ни мало удовлетворительна въ научномъ отношеніи эта концепція „символики", въ ней впервые выдвинута на первый планъ историческая идея, сближающая ее съ современнымъ направленіемъ философско-религіознаго изслѣдованія—именно идея, что нѣтъ вовсе національно-ограниченной и замкнутой миѳологіи, и что сказанія и миѳы переселяются, подобно самимъ народамъ. Къ современнымъ воззрѣніямъ близка также и теорія Крейцера, признававшая въ греческихъ мистеріяхъ до-гомеровскіе, пришедшіе съ Востока, культы. Правда, средства доказательства, которыми онъ пользовался для обоснованія своихъ идей, были совершенно недостаточны, такъ что болѣе строгое направленіе, тщательно обособлявшее миѳологіи отдѣльныхъ народовъ, представленное,

---

[1]) Schelling, «Ueber die Gottheiten von Samothrake», 1815; «Philosophie der Mythologie u. Philosophie der Offenbarung», Werke 2. Abt. О Баадерѣ см. короткія извлеченія изъ его произведеній у Hoffmann'a, «Die Weltalter» (Lichtstrahlen aus B's. w.), 1868 и Jul. Baumann, «Phil. Monatshefte», Bd. 14, с. 321 и сл.

[2]) Fr. Creuzer, «Symbolik u. Mythologie der alten Völker», 1810—12, 2-е изд., 4 т. 1819—21.

главнымъ образомъ, I. Г. Фоссомъ въ его „Антисимволикѣ", на долгое время восторжествовало въ наукѣ [1]).

Если все-таки миѳологія романтиковъ напала, благодаря своему допущенію древнихъ вліяній Востока на греческій міръ, на несомнѣнно вѣрный слѣдъ, то весьма понятно, что и болѣе общія философско-историческія идеи ея возродились въ тотъ моментъ, когда удалось на основаніи новыхъ, неопровержимыхъ свидѣтельствъ взглянуть глубоко въ первоначальныя связи древнихъ культурныхъ народовъ Востока и Запада. Результатомъ этихъ открытій явились—не говоря о другихъ послѣдствіяхъ этого, къ которымъ мы еще вернемся ниже—многочисленныя попытки возобновленія романтической теоріи вырожденія. Главнымъ представителемъ ихъ является Максъ Мюллеръ въ своихъ многочисленныхъ работахъ по сравнительной миѳологіи и наукѣ о религіи. Конечно, „теорія вырожденія" представляетъ лишь о д н у сторону его, составившихся изъ многообразныхъ частей, миѳологическихъ воззрѣній, къ которымъ мы отчасти еще вернемся; но она, во всякомъ случаѣ, самая характерная черта начавшейся, главнымъ образомъ, благодаря М. Мюллеру, эры неоромантики. Вѣра въ души, фетишизмъ и другія, принимаемыя обыкновенно за первобытныя представленія, истолковываются неоромантиками, большей частью, какъ дегенеративныя явленія, происхожденія которыхъ слѣдуетъ искать въ болѣе чистой идеѣ о божествѣ [2]). Мюллеръ опирается здѣсь, какъ и въ другихъ своихъ миѳологическихъ концепціяхъ, главнымъ образомъ, на результаты сравнительнаго языкознанія. Но вѣдь и съ сравнительно лингвистической точки зрѣнія нельзя принимать, что корни словъ, общіе какой-нибудь группѣ народовъ, являются непремѣнно словами нѣкотораго до-этническаго пра-языка [3]). Еще менѣе допустимо, чтобы изъ ничтожныхъ остатковъ именъ боговъ построить до-историческую (напримѣръ, индо-германскую или пра-семитскую) миѳологію, не касаясь уже вопроса о многочисленныхъ спорныхъ или даже прямо ложныхъ словопроизводствахъ, съ которыми при этомъ оперируютъ. Вѣдь, если начать пользоваться этимъ методомъ, то оказывается неизбѣжно, что, чѣмъ дальше идутъ въ глубь исторіи, тѣмъ больше исчезаетъ богатство миѳологическихъ представленій. Изъ этого нельзя, разумѣется, заключить ни того, что эти представленія были сами проще и чище, ни того, что встрѣчающіяся здѣсь совпаденія именъ сопровождаются и одинаковостью ихъ смысла, такъ какъ миѳологическія представленія—въ виду массы объективныхъ и субъективныхъ условій, отъ которыхъ они зависятъ—подвержены въ очень высокой степени измѣненію значенія. Если подобныя обратныя заключенія о какой-то туманной пра-религіи не выдерживаютъ критики, то все-таки мы наблюдаемъ здѣсь въ отдѣльныхъ случаяхъ, какъ и во всѣхъ явленіяхъ жизни, дѣйствительно регрессивныя образованія, въ которыхъ охотно видятъ эмпирическія подтвержденія подобной теоріи вырожденія. Понятно поэтому, что

---

[1]) J. H. Voss, «Antisymbolik», 1824, 2 часть 1826. Превосходное изложеніе этой критико-филологической точки зрѣнія см. у К. Lehrs'a, «Populäre Auffsatze», 2-е изд. 1875, с. 143 и сл., 261 и сл.

[2]) Max Müller, «Ueber die Philosophie der Mythologie», Essays, II^2; 388. «Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwicklung der Religion» (Hibbert-Vorlesungen), 1881, с. 58 и сл.

[3]) Ср. «Völkerpsychologie» f. 2^2, с. 639 и сл.

въ современной миѳологіи эта теорія все еще пользуется нѣкоторымъ, хотя и незначительнымъ, вліяніемъ. Къ этому, несомнѣнно, присоединяется еще и то широко распространенное убѣжденіе, что религіозныя идеи, какъ и нравственныя идеи, никогда не могли бы развиться въ человѣчествѣ, если бы они не были вложены въ него уже первоначально.

c. *Теорія прогресса.*

Во всѣхъ этихъ случаяхъ наблюдается, какъ уже у спекулятивныхъ предшественниковъ этихъ миѳологическихъ направленій, тенденція противоставить нисходящей линіи развитія линію восходящую или даже отдать этой послѣдней преимущество. На такой прогрессивной линіи эволюціи человѣчество должно, согласно этой теоріи, не только найти частью потерянныя цѣнности, но должно также создавать ихъ наново въ болѣе совершенной формѣ. Поэтому прогрессивная гипотеза, особенно въ ея новѣйшихъ разновидностяхъ, вовсе не является чѣмъ-то діаметрально противоположнымъ гипотезѣ регресса; онѣ отличаются другъ отъ друга скорѣе по тому значенію, которое каждая изъ нихъ приписываетъ соотвѣтствующимъ моментамъ эволюціи. Вѣдь и прогрессіонизмъ или, какъ его называютъ въ болѣе узкомъ смыслѣ, эволюціонизмъ, не отрицаетъ того, что въ отдѣльныхъ случаяхъ имѣетъ мѣсто вырожденіе и регрессъ. Но уже само выраженіе „регрессъ" предполагаетъ расположеніе подобныхъ явленій согласно прогрессивной схемѣ.

И это направленіе тоже не имѣетъ, какъ это иногда принимаютъ, своего источника въ новѣйшемъ естественно-научномъ эволюціонизмѣ; оно гораздо болѣе древняго происхожденія, а въ своихъ новѣйшихъ разновидностяхъ оно, какъ и всѣ вообще концепціи историческихъ наукъ о духѣ, возникло изъ философіи романтики, и именно изъ той системы, которая вывела философію романтики за ея собственные предѣлы, соединивъ ея духъ съ духомъ раціонализма, противъ котораго возстала первая. Я имѣю въ виду гегелевскую философію, которая, благодаря своему глубокому—часто въ своихъ дальнѣйшихъ развѣтвленіяхъ незамѣтному для глаза—вліянію, оказанному ею на науки о духѣ XIX вѣка, могущественно воздѣйствовало и на миѳологію, и на науку о религіи. Но гегелевская философія религіи—въ полномъ согласіи съ оптимистическимъ характеромъ его мышленія, въ чемъ онъ опять-таки соприкасается съ раціоналистическимъ просвѣщеніемъ,—была рѣзко выраженнымъ прогрессивнымъ эволюціонизмомъ, не допускавшимъ рядомъ съ собой никакого регресса или, въ лучшемъ случаѣ, видѣвшимъ въ немъ нѣчто противное разуму и потому ничтожное. Въ то же время этотъ эволюціонизмъ есть послѣдняя чисто-конструктивная система этого рода. Согласно ему, развитіе идетъ, поднимаясь отъ естественныхъ религій восточныхъ народовъ до основывающихся на эстетическихъ и этическихъ идеяхъ религій трехъ великихъ культурныхъ народовъ, принимавшихъ участіе въ возникновеніи христіанства — грековъ, римлянъ и евреевъ, а отсюда къ абсолютной, преодолѣвающей конечную обусловленность и національную ограниченность, религіи—къ христіанству [1]).

[1]) Hegel, «Vorlesungen über Religionsgeschichte», Werke, p. 11 и 12.

Несмотря на односторонность, обнаруживаемую этой системой, частью благодаря недостаточной оцѣнкѣ важныхъ факторовъ историческаго развитія, частью благодаря насильственному характеру ея логическихъ конструкцій, она занимаетъ все-таки по открываемымъ ею общимъ точкамъ зрѣнія и по богатству разсѣянныхъ повсюду остроумныхъ идей, безусловно, выдающееся мѣсто въ современной наукѣ о религіи. Доминирующая надъ всей системой идея развитія, имманентнаго всѣмъ духовнымъ процессамъ, изъ всѣхъ областей исторіи духа нигдѣ не оказалась столь плодотворной, какъ именно здѣсь. Но поскольку Гегель, слѣдуя въ этомъ отношеніи прежней философіи исторіи, разсматриваетъ миѳъ лишь какъ одинъ моментъ въ развитіи религіознаго сознанія, постольку своеобразное значеніе миѳологическихъ представленій выступаетъ у него еще менѣе, если это возможно, чѣмъ у Шеллинга и у находившихся подъ его вліяніемъ миѳологовъ. Въ этомъ отношеніи гегелевская система вредно повліяла на всѣ послѣдующія системы эволюціонистскаго направленія, даже и на тѣ, которыя вообще не шли по стопамъ Гегеля. Всѣ эти теоріи считали само собою разумѣющейся предпосылкой, что каждый миѳъ является интегрирующей составной частью какой-нибудь ступени религіознаго развитія, между тѣмъ какъ непредубѣжденное наблюденіе показываетъ намъ на каждомъ шагу, что существуетъ масса миѳологическихъ представленій, не имѣющихъ ничего общаго, по крайней мѣрѣ, непосредственно, съ религіей. На этой ложной предпосылкѣ основывается, очевидно, въ значительной мѣрѣ конструктивный характеръ всѣхъ эволюціонистскихъ теорій миѳа. Дѣло въ томъ, что тотъ логическій порядокъ, въ которомъ обыкновенно располагала религіи философія религіи, самъ по себѣ былъ перенесенъ и на миѳологическія представленія; и вмѣсто того, чтобы изслѣдовать прежде всего сами по себѣ эти представленія, а затѣмъ разсмотрѣть ихъ отношенія къ религіозному культу, ихъ собственное значеніе опредѣлялось напередъ по полученной изъ общихъ философскихъ принциповъ схемѣ религіознаго развитія, въ которую и пытались втиснуть его съ бо́льшимъ или меньшимъ произволомъ.

Данная Гегелемъ схема, считавшаяся болѣе или менѣе обстоятельно лишь съ религіями великихъ культурныхъ народовъ, не могла уже во второй половинѣ XIX вѣка удовлетворить потребности упорядочить все разроставшійся матеріалъ миѳологическаго и религіозно-историческаго изслѣдованія. Кромѣ того, застывшій схематизмъ, вытекавшій изъ примѣненій діалектическаго метода къ специфическому гегелевскому понятію о религіи, противорѣчилъ возраставшему стремленію къ объективному и непредубѣжденному разсмотрѣнію вещей. Но конструктивный методъ пустилъ слишкомъ глубокіе корни, и онъ нашелъ опору себѣ въ союзѣ съ философіей исторіи, искони предрасположенной къ схематизирующимъ конструкціямъ. Безъ этой связи не могло обойтись ни одно миѳологическое изслѣдованіе, стремившееся къ какимъ-нибудь универсальнымъ синтезамъ и сравненіямъ. Такъ возникъ, какъ компромиссная форма между требованіями логическаго порядка и эмпирической полноты, рядъ различныхъ конструктивныхъ теорій прогресса, среди которыхъ пріобрѣла въ общемъ господство самая поверхностная концепція. Эта крайне простая схема развитія, какъ она выразилась въ „Положительной философіи" Огюста Конта и въ многочисленныхъ другихъ сочиненіяхъ самыхъ различныхъ направленій, заключалась въ томъ, что было принято старое

различіе монотеистическихъ и политеистическихъ религій, при чемъ его пополнили предшествующимъ монотеизму и политеизму болѣе низкимъ типомъ, въ который можно было включить массу первобытныхъ миѳологій. Такъ получилась трехчленная градація „фетишизма, политеизма и монотеизма“. По существу она не что иное, какъ дѣленіе, производимое на основаніи числа объектовъ культа. Если этихъ объектовъ неопредѣленное множество, то мы имѣемъ фетишизмъ; если ихъ много, но въ ограниченномъ количествѣ, то передъ нами политеизмъ, который подъ конецъ въ монотеизмѣ сводится къ культу одного единственнаго божественнаго существа [1]). Вскорѣ, однако, схема эта была видоизмѣнена въ отношеніи своей низшей ступени, именно за наиболѣе общую форму первобытныхъ представленій стали разсматривать вѣру въ души, къ которой въ большинствѣ случаевъ причисляли и явленія такъ называемаго фетишизма, а также обнаруживающагося въ многочисленныхъ пережиткахъ высшихъ формъ культа, „манизма“ и „тотемизма“ (культъ предковъ и культъ животныхъ). Согласно этимъ воззрѣніямъ, такія формы культа, съ одной стороны, существуютъ рядомъ другъ съ другомъ у различныхъ народовъ земли въ зависимости отъ степени ихъ культуры; съ другой же стороны, онѣ являются ступенями нѣкотораго закономѣрнаго ряда, ибо монотеизмъ повсюду развился изъ политеизма, а этотъ послѣдній, въ свою очередь, изъ фетишизма или анимизма и тотемизма [2]).

Въ своей первоначальной формѣ эта схема развитія имѣетъ, очевидно, тотъ недостатокъ, что дѣленіе по числу объектовъ культа ничего не говоритъ о содержаніи и цѣнности этихъ послѣднихъ. Врядъ ли вѣроятно, чтобы такой внѣшній признакъ повсюду совпадалъ съ внутренними мотивами религіознаго развитія. Это признается и въ новѣйшихъ разновидностяхъ этой схемы: съ одной стороны, въ случаѣ монотеизма предполагаютъ всегда, что вмѣстѣ съ численнымъ единствомъ связано всегда соотвѣтствующее углубленіе и расширеніе идеи о Богѣ, съ другой же стороны, принимаютъ, что для понятія анимизма рѣшающее значеніе имѣютъ только качественные признаки. Но такъ какъ далѣе анимизмъ разсматривается какъ корень всѣхъ другихъ миѳологическихъ и религіозныхъ представленій, то вмѣстѣ съ этимъ соединяется большей частью и допущеніе, что этотъ корень можетъ давать различные, отчасти независимые другъ отъ друга, ростки. Но благодаря этому анимистическая теорія обособляется отъ болѣе старыхъ формъ эволюціонизма; она пытается считаться больше, чѣмъ эти послѣднія, съ эмпирическими фактами.

---

[1]) H. Wuttke, «Geschichte des Heidentums», I, 1842. Fritz Schultze, «Der Fetischismus» 1871. «Psychologie der Naturvölker», 1900. Впрочемъ, въ послѣднемъ произведеніи Шульце видоизмѣняетъ трехчленную схему развитія, вставивъ между фетишизмомъ и политеизмомъ анимизмъ и еще рѣшительнѣе, чѣмъ прежде, подчеркнувъ одновременность этихъ формъ на ряду съ ихъ развитіемъ другъ изъ друга (с. 211 и сл.).

Въ такомъ же видоизмѣненномъ видѣ принимаетъ эту схему развитія и Тиле, присоединивъ, однако, въ то же время, въ качествѣ важнаго признака, этическій характеръ религій. Этотъ признакъ пріобрѣлъ рѣшающее значеніе въ схемахъ Гартманна и Зибека. См. объ этой и другихъ классификаціяхъ у Шантепи де ля Соссэ, «Lehrbuch der Religionsgeschichte» [3], 1905, т. I, с. 5 и сл.

[2]) E. B. Tylor, «Primitive Culture», 2 т., 1872, нѣм. изд. 1878. Jul. Lippert, «Der Sellencult», 1881. «Die Religion der europäischen Kulturvölker», 1881. Herbert Spencer, «Principles of Sociology», т. I, 2. 1876—82. J. G. Frazer, ст. «Totemism» въ «Encycl. Brit».

Но, подобно тому, какъ анимизмъ потерялъ свое значеніе въ схемѣ развитія, низшую ступень которой онъ представлялъ, такъ стало вызывать сомнѣнія и старое различеніе между политеизмомъ и монотеизмомъ. Эта противоположность, абстрагированная первоначально изъ противоположности философскихъ идей о религіи, не можетъ, очевидно, быть приложенной въ такомъ видѣ къ реально-существующимъ народнымъ религіямъ. Въ видѣ нераздѣльно властвующей народной религіи монотеизмъ, можетъ-быть, никогда не существовалъ, и это можно сказать какъ о грекахъ и индусахъ, такъ и о буддистахъ, евреяхъ, христіанахъ или магометанахъ. Здѣсь не могло помочь и введенное Максомъ Мюллеромъ промежуточное понятіе „генотеизма“—своего рода переходнаго монотеизма, вытекающаго изъ мгновеннаго молитвеннаго или какого-нибудь иного культоваго дѣйствія,—ибо въ этомъ понятіи, очевидно, происходитъ неправомѣрное смѣшеніе нѣкотораго измѣнчиваго субъективнаго состоянія съ объективными формами культа [1]). Но духу естественнаго раздѣленія миѳологій и религій противорѣчитъ то, чтобы взять за критерій этого дѣленія признакъ, который въ строгомъ смыслѣ слова непримѣнимъ ни къ одной изъ реальныхъ народныхъ религій. Можно изъ философскихъ основаній видѣть конечную цѣль религіознаго развитія въ чистомъ монотеизмѣ, но нельзя все-таки переносить подобныя философскія идеи, являющіяся удѣломъ отдѣльныхъ лицъ, на народныя религіи.

Поэтому новѣйшая миѳологія и наука о религіи все болѣе и болѣе старались поставить на мѣсто этой внѣшней схемы картину эволюціи, взятую изъ первоначальныхъ источниковъ самихъ миѳологическихъ представленій и ихъ видоизмѣненій, въ зависимости отъ разнообразныхъ условій природы и культуры. Толчокъ къ воззрѣніямъ подобнаго рода исторія религіи получила съ двухъ сторонъ. Съ одной стороны, это была наука о древности, которая, втянувъ въ кругъ своего вѣдѣнія всю совокупность великихъ культурныхъ народовъ древняго міра, побуждала къ извѣстной схематизаціи. Съ другой же стороны, этнологія указывала на представленія первобытныхъ народовъ, въ которыхъ, казалось, должны были открыться начатки всякаго миѳотворчества. Если въ первомъ случаѣ особенное вниманіе привлекалъ къ себѣ культъ силъ природы, то здѣсь главную роль играли первобытныя представленія о душѣ. Такъ возникли двѣ господствующія теоріи новѣйшей миѳологіи, теоріи натуралистическая и анимистическая. Первая видитъ корень миѳологіи въ миѳѣ о природѣ, вторая—въ миѳѣ о душѣ. Разновидностью анимизма можно считать и одну возникшую въ самое послѣднее время концепцію, которая въ цѣломъ совпадаетъ съ анимизмомъ, но за исходный пунктъ принимаетъ еще болѣе первобытную, предшествующую вѣрѣ о душѣ, ступень чародѣйскихъ представленій—это такъ называемая ея приверженцами „преанимистическая“ теорія. Такъ какъ согласно всѣмъ этимъ воззрѣніямъ—и натуралистическому, и анимистическому—позднѣйшія явленія вытекаютъ изъ допущенныхъ исходныхъ началъ, согласно нѣкоторому, обыкновенно, впрочемъ, довольно свободному, закону послѣдованія, то воззрѣнія эти принадлежатъ въ болѣе широкомъ смыслѣ слова къ теоріямъ развитія. Но поскольку они

---

[1]) Max Müller, «Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwicklung der Religion с. 291 и сл.

склонны разсматривать установленную, такимъ образомъ, схему развитія, какъ общезначимую, то они, сверхъ того, имѣютъ, хотя бы отчасти, конструктивный характеръ. Эта сторона дѣла умѣряется у нихъ гораздо большимъ вниманіемъ къ фактамъ и устраненіемъ чисто-логическихъ мотивовъ раздѣленія. Поэтому противоположность между регрессивной и прогрессивной эволюціей выступаетъ въ нихъ менѣе рѣзко, хотя по существу натурализмъ обнаруживаетъ нерѣдко тяготѣніе къ „теоріи вырожденія“, а анимизмъ вмѣстѣ съ преанимизмомъ, наоборотъ, къ теоріи прогрессивной эволюціи. Гораздо важнѣе, однако, то, что въ обѣихъ этихъ концепціяхъ мы впервые встрѣчаемся съ попытками чисто-миѳологическихъ теорій, при которыхъ миѳъ не является простымъ придаткомъ религіознаго развитія, но прежде всего вполнѣ самостоятельнымъ объектомъ изслѣдованія. Но нельзя все-таки терять изъ виду, что и въ этихъ теоріяхъ все еще сказывается старое смѣшеніе миѳа съ религіей. Ихъ принадлежность къ конструктивному эволюціонизму обнаруживается частью въ этомъ, частью въ упорной тенденціи располагать явленія по схемѣ линейнаго развитія [1]).

d. *Натуралистическая теорія.*

Когда на первый планъ выступила миѳологія великихъ культурныхъ народовъ въ своихъ первоначальныхъ формахъ культа и традиціи, то изъ содержанія всѣхъ этихъ религіозныхъ системъ сама собою должна была получиться натуралистическая теорія. Она стала поэтому исповѣданіемъ вѣры классическихъ миѳологовъ, и она осталась таковымъ въ большинствѣ случаевъ и понынѣ. Однако, если въ миѳѣ о природѣ стали видѣть не просто широко распространенную форму миѳологическихъ представленій, но основу всѣхъ другихъ формъ миѳа, то рѣшающее значеніе для этого имѣло начатое, главнымъ образомъ, Яковомъ Гриммомъ изслѣдованіе сказаній, сказокъ, народныхъ обычаевъ и народныхъ суевѣрій, въ которыхъ, какъ принималось, заключались остатки нѣкогда полныхъ жизни миѳовъ. Чѣмъ многочисленнѣе были случаи, въ которыхъ миѳъ о природѣ оказывался вѣроятнымъ исходнымъ пунктомъ подобныхъ пережитковъ, тѣмъ правоподобнѣе должно было казаться, что онъ вообще образуетъ основу развитія мифовъ, и что на другія, относящіяся сюда, явленія слѣдуетъ смотрѣть или какъ на зачатки, или какъ на дальнѣйшія образованія его. Въ этомъ смыслѣ широкому распространенію натурмиѳологической концепціи существенно способствовали изслѣдованія В. Шварца, А. Куна, М. Мюллера, равно какъ и раннія работы В. Маннгардта, Э. Мейера и др. изслѣдователей, впослѣдствіи примкнувшихъ къ анимистической гипотезѣ [2]). При этомъ самъ миѳъ о природѣ признавался какой-то своеобразной комбинаціей религіозныхъ и научныхъ элементовъ. Съ одной стороны, онъ

[1]) Глава эта посвящена исключительно миѳологическимъ теоріямъ. Поэтому въ предыдущемъ я могъ, само собою разумѣется, говорить о воззрѣніяхъ, касающихся развитія религіи, лишь постольку, поскольку это безусловно вызывалось наблюдающимся въ теоріяхъ конструктивной миѳологіи включеніемъ миѳа въ общее религіозное развитіе. Вопросомъ объ отношеніи между миѳомъ и религіей, равно какъ и о психологическомъ возникновеніи послѣдней, мы займемся лишь въ заключительной главѣ этого труда.

[2]) Ср. особ. W. Schwarz, «Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage», 1860. A. Kuhn, «Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks». 1860. E. H. Meyer, «Indogermanische Mythen», 1883—87.

долженъ быть своего рода первобытнымъ естествознаніемъ, а, съ другой— благодаря культу, за объекты котораго принимались силы природы—первобытной религіей. Особенной разновидностью этой теоріи являлась попытка получить, путемъ сравненія миѳологій родственныхъ народовъ—въ особенности индо-германцевъ—пра-исторію національныхъ миѳологій. Попытка эта была построена по образцу сравнительнаго языкознанія, но довольно скоро обнаружился обманчивый характеръ этой аналогіи, ибо языкъ представляетъ безусловно несравненно болѣе устойчивый элементъ, чѣмъ миѳъ. Сравненіе именъ боговъ дало, по исключеніи спорныхъ и совершенно неудачныхъ этимологическихъ гипотезъ, подъ конецъ такія скудныя совпаденія, что, принимая въ разсчетъ дѣйствующія, очевидно, и здѣсь явленія измѣненія значенія, отсюда нельзя было сдѣлать вполнѣ надежныхъ заключеній [1]).

Съ другой же стороны, сравненіе миѳовъ даже такихъ близко родственныхъ между собою народовъ, какъ греки, римляне, германцы, показало столь значительныя различія, что эти попытки реконструкціи миѳическаго матеріала, углубляющейся далѣе историческихъ началъ отдѣльныхъ племенъ, становились все сомнительнѣе. Но эта измѣнчивость миѳологическихъ образованій въ связи съ многократно наблюдавшимися явленіями миѳологическихъ новообразованій должна была неизбѣжно вызвать сомнѣнія вообще въ правильности основной предпосылки натурмиѳологической теоріи. Ибо, чѣмъ внимательнѣе изслѣдовали подобныя новообразованія, тѣмъ труднѣе можно было уклониться отъ заключенія, что представленія, которыя можно было съ большимъ или меньшимъ правомъ разсматривать какъ рудименты прежнихъ миѳовъ о природѣ, могли при случаѣ возникнуть и совершенно свободно. Такимъ образомъ, область народнаго суевѣрія съ ея повсюду встрѣчающимися представленіями о душахъ, демонахъ, чародѣйствѣ, бывшая первоначально благодаря своимъ аналогіямъ съ опредѣленными чертами миѳа о природѣ главной опорой натурмиѳологической теоріи, теперь, наоборотъ, стала вслѣдствіе своего широкаго распространенія и, повидимому, совершенно самочиннаго новообразованія многихъ явленій, важнымъ доказательствомъ въ пользу наличности неистребимой окончательно и на болѣе прогрессивныхъ ступеняхъ культуры склонности къ миѳотворчеству. Но, такимъ же точно образомъ, должны были возникнуть сомнѣнія и въ теоріи, построенной собственно на допущеніи, что былъ когда-то въ далекомъ прошломъ первоначальный періодъ миѳа, миновавшій разъ навсегда, и что все дальнѣйшее развитіе миѳовъ заключается лишь въ преобразованіи и въ конечной гибели нѣкогда возникшаго миѳическаго матеріала.

Такъ произошло внутри натуралистическаго направленія постепенное превращеніе: главное содержаніе теоріи, культъ солнца, луны, облаковъ, бури и пр., стало разсматриваться, какъ вторичное и притомъ или дегенеративное въ своей основѣ явленіе, или же, наоборотъ, прогрессивная, вышедшая изъ болѣе первоначальной вѣры въ духовъ и въ демоновъ, ступень. Въ соотвѣтствіи съ этимъ натуралистическая теорія распалась у многихъ изъ ея при-

[1]) Ср. превосходную критику, особенно Кунъ-Мюллеровской гипотезы у O. Gruppe, «Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen», 1887, I, с. 72—184.

верженцевъ, въ свою очередь, на два направленія. Согласно первому, на сторону котораго стали главные вожди индо-германской натурмиѳологіи, Кунъ и Мюллеръ, миѳъ о природѣ является продуктомъ метафоры. Изъ употреблявшагося первоначально въ поэтической рѣчи одушевленія вещей возникли, по этой теоріи, благодаря недоразумѣнію,—именно благодаря тому, что принимали поэтическій образъ за самое вещь—личные боги природы [1]). Передъ нами здѣсь, очевидно, своеобразное смѣшеніе стараго раціонализма съ теоріей вырожденія, къ которой вообще склонялся Мюллеръ, и которая породила эту странную концепцію. Вѣдь въ качествѣ главнаго довода въ пользу своего воззрѣнія Мюллеръ приводитъ то, что нельзя же считать первобытныхъ творцовъ миѳа настолько глупыми, чтобы они могли принимать за живыя существа солнце, луну, тучи и другія явленія природы.

Болѣе значительнымъ и вліятельнымъ было второе, развившееся изъ натуралистической теоріи направленіе, главнымъ вождемъ котораго можно принять В. Маннгардта. Оно даетъ въ извѣстныхъ границахъ мѣсто миѳу о природѣ. Но за миѳологическую форму, повсемѣстно предшествовавшую ему и въ постепенномъ развитіи породившую его, оно разсматриваетъ вѣру въ души и въ духовъ. Такимъ образомъ, съ этой стороны натурализмъ переходилъ въ анимизмъ. Но при этомъ всѣ эти превращенія не могли все-таки вытѣснить окончательно натуралистическую теорію въ ея первоначальной формѣ. И послѣ того, какъ анимизмъ былъ у большинства миѳологовъ введенъ снова въ свои первоначальныя границы, а теорія метафоръ была совершенно оставлена, начали сызнова появляться все чаще натуралистическія объясненія и истолкованія миѳа. Если въ прежній періодъ расцвѣта натурализма, подъ вліяніемъ классической миѳологіи, придавали различнымъ явленіямъ природы — небеснымъ свѣтиламъ, тучамъ, бурѣ, рѣкамъ, горамъ и пр., — особое миѳологическое значеніе, то теперь возникли, отчасти благодаря извѣстнымъ первобытнымъ миѳологіямъ дикихъ народовъ, отчасти благодаря полиморфизму классическихъ миѳологій, дающему широкій просторъ искусству истолкованія, натурмиѳологическія теоріи, старавшіяся вывести, по возможности, всѣ миѳы изъ о д н о г о е д и н с т в е н н а г о представленія. Въ частности были выдвинуты двѣ противоположныя концепціи — л у н н а я и с о л н е ч н а я т е о р і и, согласно которымъ оба эти свѣтила господствовали или каждое въ отдѣльности, или въ слѣдовавшихъ другъ за другомъ историческихъ періодахъ, надъ всѣмъ миѳотворчествомъ. Благодаря этому въ этой новѣйшей фазѣ натуралистическаго истолкованія миѳовъ выступаетъ двоякая односторонность этихъ теорій: первая заключается въ томъ, что насильственно ограничиваютъ исторію возникновенія миѳа небольшой группой представленій, вторая же— въ томъ, что изъ-за вопроса о происхожденіи отступаютъ по большей части совершенно на задній планъ всѣ другія проблемы, въ особенности проблемы развитія миѳа. Къ этому присоединяется еще, наконецъ, односторонній интеллектуализмъ, который, вопреки всѣмъ даннымъ психологіи, видитъ во всякомъ миѳотворчествѣ т о л к о в а н і е извѣстныхъ явленій природы, т.-е. въ этомъ смыслѣ чисто-интеллектуальный процессъ [2]).

---

[1]) A. Kuhn, «Entwicklungsstufen der Mythenbildung», 1873. Max Müller, «Essays», II², 1881, с. 66 и сл.

[2]) См. по этому вопросу, въ особенности насчетъ миѳа о природѣ, часть II, гл. 4.

e. Анимистическая теорія.

Переходъ отъ натуралистической теоріи къ анимистической сопровождался переворотомъ, шедшимъ рука-объ-руку со все расширявшимся изслѣдованіемъ миѳовъ, втягивавшимъ въ кругъ своего разсмотрѣнія на ряду съ преданіями и пережитками культурныхъ народовъ и міръ идей дикихъ народовъ. Здѣсь опять-таки вниманіе было привлечено аналогіями въ религіозныхъ представленіяхъ и культахъ различныхъ народовъ. Но сфера, на которую простиралась сѣть этихъ аналогій, была болѣе широкой; подъ конецъ она охватила все живущее теперь и ставшее намъ исторически извѣстнымъ человѣчество, всѣ дикіе и культурные народы, первые въ совокупности ихъ представленій, вторые, главнымъ образомъ, въ многочисленныхъ остаткахъ и пережиткахъ прежнихъ ступеней. Но при этомъ представленіями, между которыми проводились подобныя аналогіи, были не тѣ великія и грозныя явленія, къ которымъ приводилъ повсюду миѳъ о природѣ, но представленія о душахъ, духахъ, демонахъ, чародѣйство, видѣніе (Vision) и средства его произведенія. Существенный признакъ анимистической теоріи заключается, однако, въ томъ, что она разсматриваетъ представленія о духахъ и о демонахъ, какъ основу всякаго образованія миѳовъ. Боги природы, боги судьбы и многочисленныя видоизмѣненія ихъ возникли, согласно этой теоріи, повсемѣстно изъ той первичной формы вѣры, которая еще и нынѣ продолжаетъ свое существованіе въ суевѣріи культурныхъ народовъ. Эта теорія, въ свою очередь, выступила въ двухъ формахъ, которыя можно различать, какъ а н и м и с т и ч е с к у ю въ тѣсномъ смыслѣ слова и какъ м а н и с т и ч е с к у ю. Изъ нихъ первая (развитая, главнымъ образомъ, Э. Тэйлоромъ) разсматриваетъ вѣру въ души вообще—имѣютъ ли эти души свое мѣстопребываніе въ людяхъ или животныхъ, растеніяхъ или безжизненныхъ предметахъ, или же носятся въ видѣ волшебныхъ демоновъ вокругъ людей,—какъ нѣчто первичное. Вѣру въ духовъ она опять-таки сводитъ къ в ѣ р ѣ в ъ у ш и, которая, согласно ей, имѣетъ свой корень въ явленіяхъ смерти, сна сновидѣній. Она, такимъ образомъ, ограничиваетъ первоначальное понятіе душѣ той ея формой, которую мы разсмотримъ ниже (гл. II) подъ названіемъ „души-дыханія и души-тѣни" („Hauch- und Schattenseele") или психе. Манистическая же теорія, развитая отчасти Гербертомъ Спенсеромъ, а затѣмъ въ особенности Юл. Липпертомъ, видитъ въ нѣкоторой спеціальной формѣ человѣческихъ душъ—именно въ душахъ предковъ и въ посвященномъ имъ культѣ предковъ—источникъ прежде всего прочихъ представленій о духахъ, а затѣмъ черезъ нихъ и остальныхъ формъ миѳологическаго мышленія. Поскольку же животныя разсматриваются какъ предки и, значитъ, какъ духи-хранители человѣческихъ племенъ, манизмъ является въ то же время „тотемизмомъ".

Эта теорія, возникшая изъ наблюденія духовной жизни дикихъ народовъ, получила все большее и большее вліяніе на пониманіе религіознаго развитія культурныхъ народовъ благодаря тому, что и здѣсь пытались установить представленія о душахъ и демонахъ въ ихъ самостоятельномъ значеніи и въ ихъ отношеніи къ міру духовъ и манизма низшихъ расъ. Съ этимъ естественно связано было и болѣе внимательное отношеніе къ такимъ элементамъ

народныхъ религій, которыми до того пренебрегали вслѣдствіе отсутствія письменныхъ преданій или трудности доступа къ источникамъ, какъ, напримѣръ, различныя мистеріи или же извѣстные мѣстные культы, ведущіе скрытое существованіе на ряду съ общепризнанной религіей. Характерными примѣрами переворота во взглядахъ, происшедшаго, такимъ образомъ, благодаря привлеченію обширнаго матеріала и болѣе широкаго примѣненія сравнительнаго метода, могутъ послужить прежде всего изслѣдованія Эрвина Роде о почитаніи души и о вѣрѣ въ безсмертіе у грековъ, и работы Г. Узенера, простирающіяся на самыя разнообразныя области сравнительной исторіи религіи. Работы Роде непосредственно примыкаютъ къ анимистической теоріи и являются въ извѣстномъ смыслѣ примѣрнымъ приложеніемъ ихъ на греческой почвѣ. Труды же Узенера постольку совпадаютъ съ основной тенденціей анимистической теоріи, поскольку они, въ противоположность предшествующей односторонней чрезмѣрно высокой оцѣнкѣ миѳа о природѣ, признаютъ за богами-хранителями и богами судьбы болѣе первичное и основное значеніе, и поскольку они склонны, въ общемъ разсматривать миѳологическое развитіе не какъ такое, которое начинается съ болѣе возвышенныхъ представленій, заканчиваясь массой частныхъ культовъ, а, наоборотъ, какъ такое, которое, исходя изъ единичныхъ, ограниченныхъ по пространству и по цѣли пунктовъ, постепенно поднимается и расширяется до болѣе общихъ формъ культа [1]).

Какъ ни безспорны заслуги анимистической теоріи въ томъ, что она положила въ свою основу болѣе обширный эмпирическій матеріалъ, но нельзя игнорировать того, что и она не избѣгла ошибки упорядочиванія и конструированія явленій по нѣкоторой данной напередъ схемѣ. Вѣдь и она предполагаетъ заранѣе, что не только ходъ миѳологическаго развитія вездѣ и повсюду одинъ и тотъ же, но что по существу онъ совершается въ линейномъ порядкѣ: согласно этой теоріи, была когда-то или даже еще и теперь есть такая стадія развитія, на которой безраздѣльно господствуетъ вѣра въ души и въ духовъ, и изъ этой только вѣры и возникли миѳы о природѣ, равно какъ и представленія о богахъ-хранителяхъ и богахъ судьбы. Поэтому за побѣдоноснымъ шествіемъ анимистической теоріи началась уже и реакція противъ нея. Если, напримѣръ, среди культурныхъ народовъ Европы римляне признавались тѣмъ народомъ, который вѣрнѣе прочихъ сохранилъ въ свою раннюю эпоху культъ душъ и предковъ, то при болѣе внимательномъ изученіи римской религіозной исторіи это допущеніе оказалось спорнымъ, по крайней мѣрѣ, въ своемъ исключительномъ значеніи, именно, для первыхъ началъ, когда на первый планъ выступаютъ связанные съ земледѣліемъ, войной и прочими общественными интересами культы [2]). И даже тамъ, гдѣ анимистическая теорія, какъ казалось, обоснована особенно крѣпко—у дикихъ народовъ и у первобытныхъ культурныхъ народовъ—возникло не мало сомнѣній. Съ одной стороны, сочли нужнымъ приписать извѣстнымъ чародѣйскимъ церемоніямъ и культовымъ обрядамъ мистическаго и магическаго характера самостоятельное значеніе; съ другой,—чтобы справиться съ болѣе сложными миѳологическими образованіями,

[1]) Erwin Rohde, «Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen», 1-е изд. 1894, 3-е изд. 1903. H. Usener, «Götternamen». 1896. «Die Sintflutssagen», 1899.

[2]) Wissowa, «Religion und Kultus der Römer», 1902, с. 20 и сл.

особенно съ перепутанной сѣтью анимистическихъ и натурмиѳологическихъ элементовъ, ввели отличіе между „высшей“ и „низшей“ миѳологіей [1]).

f. Преанимистическая теорія.

Изъ этихъ попытокъ дополненія вторая — являющаяся дополненіемъ сверху—удаляется болѣе всего отъ сферы собственнаго анимизма. Если представленія о душахъ и родственныя имъ представленія о демонахъ все еще разсматриваются, какъ низшая ступень развитія миѳовъ, то они уже болѣе не признаются первоисточниками всякой миѳологіи; на ряду съ ними приписывается, особенно миѳамъ о природѣ, самостоятельное значеніе. Поэтому и эти дуалистическія концепціи лишь постольку относятся къ конструктивнымъ миѳологическимъ системамъ, поскольку онѣ пытаются обособить оба миѳологическихъ образованія по ихъ внѣшнимъ условіямъ возникновенія, не считаясь достаточно съ ихъ внутренней связью. Иначе обстоитъ дѣло со второй гипотезой о происхожденіи, производящей дополненіе анимизма снизу и называемой поэтому ея приверженцами преанимистической теоріей. По внутреннему своему содержанію большинство относящихся сюда предположеній можно назвать также „теоріей чародѣйства“ [2]). Но послѣдняя теорія не ограничивается при этомъ однимъ только миѳомъ; опираясь на первоначальный чародѣйскій характеръ религіозныхъ церемоній, она втягиваетъ въ кругъ своего разсмотрѣнія и религію, при чемъ она справляется съ указанной выше трудностью проведенія границы между миѳомъ и религіей тѣмъ, что ставитъ межъ ними знакъ равенства. Съ анимизмомъ у этой концепціи обща гипотеза единаго происхожденія миѳовъ; съ дуалистическимъ отличіемъ низшей и высшей миѳологіи она раздѣляетъ то преимущество, что ей не нужно насильственное анимистическое истолкованіе миѳовъ о природѣ, между тѣмъ, какъ остается нетронутымъ происхожденіе всей миѳологіи и даже религіи изъ одного корня,—въ чемъ опять-таки можно видѣть преимущество этой теоріи, хотя эта черта можетъ быть также разсматриваема, какъ признакъ конструктивной миѳологіи.

Два главныхъ аргумента, на которыхъ опирается преанимизмъ, это, во-первыхъ, повсемѣстное широкое распространеніе вѣры въ чародѣйство и чародѣйскихъ обычаевъ, а, во-вторыхъ, тотъ безспорный фактъ, что вѣра въ чародѣйство и чародѣйскіе обычаи имѣютъ мѣсто и внѣ какой бы то ни было связи съ другими элементами миѳологическаго мышленія. Но противъ него имѣются вообще и два серьезныхъ возраженія. Во-первыхъ, вѣра въ чародѣйство получаетъ нѣсколько ясное психологическое значеніе лишь тамъ, гдѣ она опирается на опредѣленные другіе продукты миѳотворческой фантазіи, въ особенности на вѣру въ души и демоновъ. Эта послѣдняя вѣра обнаруживается во всѣхъ чародѣйскихъ актахъ, гдѣ она сопровождается живыми аффектами и выражающими ихъ движеніями: но тогда и чародѣйскій актъ есть естественная форма превращенія подобныхъ, исходящихъ изъ страха или надежды, обнаруженій аффектовъ.

[1]) Ср., напримѣръ, L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, с. 25. Аналогично высказываются Ратцель въ своемъ Народовѣдѣніи и Г. Шурцъ въ своей Первобытной исторіи культуры.

[2]) R. R. Marrett, Pré-animistic Religion, Folk-Lore (London), XI, 1900, с. 168 и сл. K. Th. Preuss, Globus, т. 87, 1905, с. 382 и сл. A. Vierkandt, тамъ же т. 92, 1907, с. 21 и сл.

Во-вторыхъ, универсальнымъ свойствомъ такихъ элементовъ любыхъ миѳическихъ мотивовъ, которые выражаются въ стремленіяхъ и поступкахъ, является то, что сами аффекты и ихъ проявленія могутъ сохраняться почти неограниченно долго, между тѣмъ какъ уже давно исчезли ихъ глубже лежащіе психологическіе первичные мотивы. Такимъ образомъ, чародѣйскіе обряды повсюду, гдѣ только мы можемъ прослѣдить ихъ до ихъ первоначалъ, оказываются продуктами вѣры въ души или другихъ, по большей части опять-таки связанныхъ съ этой вѣрой или ея дериватами, миѳологическихъ мотивовъ, какъ, напримѣръ, вѣра въ растительныхъ, или лѣсныхъ, или рѣчныхъ демоновъ, и т. д. Надо, однако, обратить вниманіе, что здѣсь, въ отличіе отъ анимистической теоріи, первоначальное понятіе о душѣ не сводится только къ понятію о „психе“, покидающей тѣло во снѣ или въ моментъ смерти. Наоборотъ, большое множество чародѣйскихъ обрядовъ связано явнымъ образомъ съ такими представленіями о душѣ, которыя мы разсмотримъ ниже, какъ формы „тѣлесной души“, и которыя, съ своей стороны, не могутъ быть выведены изъ души-дыханія и души-тѣни (гл. II). Указывая на недостаточность въ этомъ отношеніи анимистической теоріи, преанимистическая концепція тѣмъ болѣе права, что именно эти пропущенныя анимизмомъ формы тѣлесной души вмѣстѣ съ вытекающими изъ нихъ чародѣйскими обрядами имѣютъ, по меньшей мѣрѣ, равную, а во многихъ случаяхъ даже и бо̀льшую, древность. Всѣ эти факты указываютъ на то, что вѣра въ чародѣйство не потому является самымъ распространеннымъ и самымъ живучимъ изъ всѣхъ этихъ явленій, что она самая древняя изъ нихъ, но потому, что она тѣснѣйшимъ образомъ связана съ чувствами и аффектами, къ которымъ, въ концѣ концовъ, сводится повсемѣстно миѳологическое мышленіе [1]).

3. Символическія и раціоналистическія толкованія миѳовъ.

а. Общій характеръ этихъ теорій.

Миѳологи нерѣдко оставляютъ совершенно незатронутымъ вопросъ, что такое вообще миѳъ. При этомъ предполагается, что содержаніе этого понятія заранѣе знакомо изъ общеизвѣстныхъ фактовъ, причисляемыхъ традиціоннымъ образомъ къ области миѳическаго. Но тамъ, гдѣ рѣшаются вопреки этой широко распространенной склонности давать опредѣленія этого понятія, опредѣленія эти движутся, вообще говоря, между двумя противоположными воззрѣніями, которыя мы можемъ вкратцѣ назвать символической и раціоналистической концепціями.

Изъ нихъ наиболѣе распространена въ настоящее время символическая теорія. Согласно ей, миѳъ по своему существу тожественъ съ поэтическимъ творчествомъ, а отдѣльное миѳологическое представленіе самымъ тѣснымъ образомъ соприкасается съ поэтической метафорой. Различіе же между миѳологіей и собственно поэзіей заключается прежде всего въ томъ, что миѳъ создается цѣлымъ народомъ, поэтическое же произведеніе — это продуктъ творчества отдѣльнаго лица. Поэтому въ народной поэзіи, и въ особенности въ народномъ эпосѣ, обѣ эти области совпадаютъ между собою. Другимъ признакомъ различія

[1]) Подробнѣе объ отношеніи вѣры въ души къ вѣрѣ въ чародѣйство см. гл. II, 2.

считаютъ то, что содержаніе миѳа признается за дѣйствительность, между тѣмъ какъ поэтическое произведеніе основывается на свободной работѣ воображенія. Это различіе должно имѣть рѣшающее значеніе для противоположности между миѳологической и поэтической метафорой. Вѣдь миѳологическая метафора одушевляетъ явленія природы, превращая ихъ въ личныя, мыслящія и чувствующія существа, между тѣмъ какъ поэтическая метафора преслѣдуетъ въ своихъ образахъ только цѣли нагляднаго изображенія [1]). Но иногда и эти признаки сливаются: между миѳологической и поэтической метафорами, какъ таковыми, нѣтъ вовсе принципіальной разницы, ибо въ обѣихъ происходитъ подстановка нѣкотораго образа на мѣсто предмета. Поэтому „одушевленіе“ (олицетвореніе) и „образное представленіе“ (метафора) разсматриваются, какъ главныя свойства миѳологическаго мышленія; кромѣ того, въ отличіе отъ поэзіи и науки это мышленіе опредѣляется, какъ „безсознательное представленіе“, „протекающее внѣ законовъ логическаго мышленія“, между тѣмъ, какъ оно все-таки „обладаетъ для духа непосредственной достовѣрностью и дѣйствительностью“. Болѣе же глубокое содержаніе миѳологическихъ представленій видятъ, въ концѣ концовъ, въ религіозныхъ идеяхъ, въ качествѣ символовъ которыхъ ихъ можно толковать [2]). Нетрудно замѣтить, что эта теорія имѣетъ своимъ источникомъ романтику. Она ближе всего къ натурмиѳологіи романтики, къ символикѣ Крейцера и, если желать идти дальше, къ религіозно-философскимъ идеямъ Гердера [3]).

Если символическая теорія выдвигаетъ, такимъ образомъ, на первый планъ поэтически-фантастическій характеръ миѳа, то, въ полной противоположности къ ней, раціоналистическая концепція подчеркиваетъ, главнымъ образомъ, интеллектуальные мотивы его. Согласно ей, миѳъ по существу сводится вездѣ къ наивному разсмотрѣнію теоретическихъ или практическихъ проблемъ, а миѳологія въ цѣломъ есть для нея своего рода первобытная наука. Каждое бросающееся въ глаза явленіе природы, каждое врывающееся въ человѣческое существованіе измѣненіе, какъ, напримѣръ, сонъ, болѣзнь, смерть, ставятъ насъ передъ вопросомъ объ ихъ причинѣ. Кромѣ того, перемѣнчивость судьбы толкаетъ на размышленіе о томъ, какъ можно лучше всего управлять ходомъ вещей по собственному желанію. Поэтому человѣкъ изобрѣтаетъ миѳы о природѣ, чтобы объяснить ходъ явленій природы, миѳы о душѣ, чтобы понять явленія рожденія и смерти и различныя душевныя состоянія; поэтому онъ прибѣгаетъ, какъ къ своего рода первобытному эксперименту, къ

[1]) Ср. E. H. Meyer. Germanische Mythologie, 1891, с. 9 и сл.

[2]) Ср. H. Usener, Mythologie, въ Archiv für Religionswissenschaft, herausgegeben von A. Dieterich und Th. Achelis, т. 7, 1904, с. 25. Нелишнее прибавить здѣсь, что огромныя заслуги Узенера въ исторіи развитія миѳовъ (см. его сравнительно-историческія работы) совершенно независимы отъ этихъ теоретическихъ представленій. Я счелъ цѣлесообразнымъ подтвердить распространенность этихъ воззрѣній въ новѣйшей миѳологіи ссылкой на примѣръ современнаго изслѣдователя, по праву считающагося выдающимся авторитетомъ въ этой области.

[3]) Herder, Aelteste Urkunde des Menschengeschichtes, 2 часть, 1774 (Werke zur Religion und Theologie, изд. 1806 г. т. 5). Изъ основателей новѣйшей научной миѳологіи подъ вліяніемъ романтики находится особенно Яковъ Гриммъ, который, правда, нигдѣ не привелъ какой-нибудь единой теоріи, но который подчеркивалъ энергично, совершенно въ духѣ романтики, связь миѳа и народной поэзіи (см. ниже часть II, гл. 4).

чародѣйскимъ обрядамъ, чтобы стать властелиномъ таинственныхъ силъ, которыми онъ считаетъ себя окруженнымъ. Эти воззрѣнія выступаютъ въ настоящее время рѣдко въ совершенно неприкрытой формѣ; въ большинствѣ случаевъ эти разсудочные мотивы сопровождаютъ описаніе явленій въ качествѣ отдѣльныхъ намековъ. Но именно потому, что подобное интеллектуалистическое толкованіе стоитъ, такъ сказать, внѣ вопроса о какой-нибудь теоріи явленій, будучи принимаемо за непосредственное и само собою разумѣющееся описаніе фактовъ, именно потому и выступаетъ такъ отчетливо господство разсудочной психологіи въ сферѣ миѳологіи. Замѣчательно, впрочемъ, что распространеніе въ новое время этого интеллектуализма совпадаетъ довольно близко съ начинающимся преобладаніемъ анимистической теоріи. У Герберта Спенсера это, конечно, вызвано интеллектуалистическимъ характеромъ всей его психологіи. Но даже такой человѣкъ, какъ Э. Тэйлоръ, который обнаруживаетъ въ изложеніи фактовъ большую дозу непредубѣжденности, начинаетъ говорить, какъ только онъ приходитъ къ мотивамъ представленій или поступковъ, о „теоріяхъ", изъ которыхъ вышли анимистическія воззрѣнія или миѳы о природѣ, и именно подъ этимъ угломъ зрѣнія онъ старается, и часто удачно, показать связь подобныхъ первобытныхъ представленій съ позднѣйшими философскими ученіями [1]).

Опорой для этой концепціи является, дѣйствительно, тотъ фактъ, что миѳологія была предшественницей философіи, а черезъ нее и вообще науки. Но при этомъ не обращаютъ вниманія на то, что она, по меньшей мѣрѣ, заключаетъ въ себѣ въ такой же степени и начатки религіи. Но вслѣдствіе господствующаго смѣшенія понятій о религіи и миѳѣ и сама религія разсматривается, какъ нѣкотораго рода первобытная наука. Ее считаютъ своего рода суррогатомъ науки по отношенію къ тѣмъ интеллектуальнымъ проблемамъ, которыя относятся, по выраженію Герберта Спенсера, къ области „непознаваемаго". Въ своихъ истокахъ это воззрѣніе восходитъ къ раціонализму эпохи просвѣщенія и къ предшественникамъ его вплоть до древней софистики. Оно, впрочемъ, представлено нѣсколькими разновидностями, среди которыхъ имѣется (для объясненія элементовъ такъ называемой „высшей миѳологіи") вспомогательная гипотеза о поэтическомъ украшеніи фактическихъ процессовъ въ природѣ и исторіи. Уже само слово „миѳологія", которымъ и нынѣ обозначаютъ не только научное изслѣдованіе явленія миѳа, но и объектъ этого изученія, поскольку онъ представляетъ болѣе или менѣе замкнутый въ себѣ комплексъ миѳообразованій, говоритъ уже о преобладающемъ значеніи этого раціоналистическаго толкованія миѳовъ, преобладаніи, вытекающемъ изъ извѣстной уже намъ тенденціи вульгарной психологіи смѣшивать явленія съ размышленіями разсуждающаго наблюдателя. Миѳологія, какъ объектъ, принимается за такого же рода науку, какъ и та миѳологія, которая занимается изслѣдованіемъ этого объекта. Разница лишь въ томъ, что первая размышляетъ о природѣ, Богѣ и другихъ вещахъ, вторая же, наоборотъ, о тѣхъ представленіяхъ, которыя создала себѣ подобная объективная миѳологія о вещахъ и ихъ связи.

---

[1]) Ср. Herbert Spencer, Soziologie, т. I. Tylor, Anfänge der Kultur. Нѣм. изд. I, с. 422. т. II, с. 75 и сл.

ѣ. *Критика символизма.*

По сравненію съ этой раціоналистической концепціей, преимущества поэтически-символической теоріи безспорны. Вѣдь послѣдняя прилагаетъ къ вещамъ масштабъ, заимствованный у нихъ самихъ или, по крайней мѣрѣ, у самыхъ близкихъ къ нимъ духовныхъ продуктовъ. Нельзя также нисколько сомнѣваться въ тѣсной связи между поэзіей и миѳомъ, равно какъ и въ томъ, что для самаго миѳотворческаго сознанія его творенія не просто поэтическія выдумки, но реальность. Наконецъ, безспорно и то, что на почвѣ миѳологическихъ представленій и образующихся подъ ихъ вліяніемъ религіозныхъ культовъ возникаютъ символы и что этотъ процессъ играетъ важную роль въ развитіи положительныхъ религій. Но ни романтика, ни идущее по ея стопамъ направленіе новѣйшей миѳологіи не развили ясно эти отношенія миѳа къ поэзіи и символу. Романтика правильно поняла, что всякое раціонализированіе миѳа и религіи пренебрегаетъ имѣющими рѣшающее значеніе мотивами; но лишь только она дѣлаетъ попытку объяснить эти мотивы, какъ сама она запутывается въ совершенно неопредѣленныхъ или раціонализирующихъ различеніяхъ. Въ этомъ отношеніи понятіе о символѣ обнаруживаетъ въ современной миѳологіи ту же расплывчатую неопредѣленность, что и въ „Символикѣ и миѳологіи" Фр. Крейцера. Такъ, напримѣръ, нельзя ни въ коемъ случаѣ считать достаточнымъ критеріемъ для проведенія различія между миѳомъ и поэзіей то, что миѳъ принимается за дѣйствительность, а произведеніе поэтическаго творчества не принимается за таковую. Не говоря уже о томъ, что иныя поэтическія произведенія, происхожденіе которыхъ носитъ въ высшей степени личный и произвольный характеръ, неоднократно признавались, да и теперь еще признаются, за истину, эстетическое дѣйствіе какого-нибудь поэтическаго произведенія предполагаетъ, какъ свое условіе, что совершенно исчезла мысль о выдумкѣ. Далѣе: утвержденія, будто въ миѳѣ мышленіе совершается съ помощью образовъ и будто область его—это сфера „безсознательныхъ представленій", а не сознательнаго и разумнаго мышленія, представляютъ собой неопредѣленныя положенія, не выдерживающія психологической критики. Вѣдь даже и самыхъ абстрактныхъ понятій мы не можемъ мыслить иначе, какъ съ помощью „образовъ", т.-е. конкретныхъ представленій; а „безсознательными представленіями" мы можемъ назвать лишь такія представленія, относительно которыхъ мы предполагаемъ возможность ихъ новаго появленія въ нашемъ сознаніи—это такъ называемые „слѣды" или предрасположенія, предполагающія существованіе прежде наличныхъ представленій. Но къ этому классу, навѣрное, не относятся миѳологическія представленія, отличающіяся, наоборотъ, своей непосредственной и крайне живой реальностью.

То же самое можно сказать, въ концѣ концовъ, и о томъ изъ опредѣленій, которое пытается глубже всѣхъ другихъ проникнуть въ сущность миѳа: о подведеніи его подъ понятіе с и м в о л а. Оно тѣснѣйшимъ образомъ связано съ тѣмъ „мышленіемъ съ помощью образовъ", которое приписывается миѳу. Такъ какъ подъ „символомъ" можно понять всякій образъ, конкретизирующій какое-нибудь идейное содержаніе, не данное непосредственно въ самомъ образѣ, то и это понятіе допускаетъ, въ свою очередь, множество толкованій, наблюдаемыхъ въ дѣйствительности въ символической теоріи. Такъ, напримѣръ, миѳо-

логическія представленія истолковывались не только, какъ религіозные символы, но нерѣдко такъ же, какъ иносказанія для научныхъ истинъ или моральныхъ ученій. Сюда же можно причислить и гипотезу поэтическаго украшенія историческихъ событій, называемую не вполнѣ правильно „эвгемеризмомъ“. Но въ современной миѳологіи имѣются, главнымъ образомъ, двѣ формы этого символизма. Одна разсматриваетъ миѳологическое представленіе, какъ символъ природы, другая, — какъ символъ религіозный. Въ первой за символическое выраженіе какого-нибудь явленія природы принимается вышедшая, какъ предполагаютъ, изъ миѳа о природѣ форма сказанія или сказки, поскольку въ ней еще сохранились слѣды, указывающіе на это явленіе природы. Во второй миѳологическое представленіе принимается за символъ какой-нибудь религіозной идеи, которая, разъ она приняла чисто религіозную форму, лежитъ внѣ области миѳологіи. Но изъ этихъ концепцій первая сейчасъ же устраняется. Вѣдь и безъ дальнѣйшаго анализа ясно, что въ этомъ случаѣ вторичная форма миѳа вовсе не есть сама по себѣ символъ первичнаго миѳа о природѣ, хотя бы она и произошла въ дѣйствительности изъ него (что во многихъ случаяхъ является спорнымъ и гипотетическимъ). Вѣдь сказаніе или сказка, напоминающія какой-нибудь миѳъ о природѣ, приводятся въ связь съ этимъ послѣднимъ и превращаются въ этомъ смыслѣ въ символъ лишь благодаря миѳологу. Самъ же миѳъ не имѣетъ никакого символическаго значенія; пока миѳъ о природѣ живетъ, явленія постигаются непосредственно такъ, какъ ихъ изображаетъ миѳъ: здѣсь, значитъ, миѳологическое представленіе есть реальность, а не символъ; если же миѳъ о природѣ благодаря своимъ антропоморфнымъ превращеніямъ потерялъ совершенно связь съ явленіемъ природы, то постепенно гаснетъ и воспоминаніе о его прошломъ отношеніи къ природѣ. Поэтому опять-таки самъ миѳъ не можетъ считаться здѣсь символомъ явленія природы; такимъ онъ является, въ лучшемъ случаѣ, для размышляющаго надъ нимъ миѳолога.

Истолкованіе миѳа, какъ символическаго одѣянія для религіозныхъ идей, отличается отъ вышеуказанной интерпретаціи по существу лишь тѣмъ, что миѳологическое представленіе можетъ въ дѣйствительности развиться въ символъ. Но это не происходитъ такъ безъ исключенія: есть немало миѳовъ, никогда не попадающихъ въ сферу религіозныхъ идей. Кромѣ того, если это и происходитъ, то лишь въ томъ смыслѣ, что представленіе, становящееся символомъ, первоначально вовсе не символъ. Наоборотъ, поскольку миѳъ вообще имѣетъ религіозное значеніе, оно заключается какъ разъ въ томъ, что все, понимаемое символически на дальнѣйшей, выросшей изъ миѳа, ступени сознанія, въ самомъ миѳѣ принимаютъ за непосредственную дѣйствительность. Поэтому миѳъ и символъ не только не тожественны, но представляютъ, наоборотъ, образованія, стоящія на противоположныхъ концахъ религіознаго развитія: миѳъ находится въ началѣ, символъ—въ концѣ. Межъ ними расположены, конечно, промежуточныя образованія, въ которыхъ представленіе можетъ быть одновременно дѣйствительностью и символомъ. При разсмотрѣніи исторіи развитія чародѣйскихъ обрядовъ мы ознакомимся съ относящимися сюда явленіями. Но самыми убѣдительными доказательствами являются здѣсь такія миѳологическія представленія и культовыя дѣйствія, при которыхъ мы можемъ обозрѣть весь ходъ развитія отъ непосредственнаго созерцанія до символа во всѣхъ

его стадіяхъ, или которыя даже мы видимъ собственными глазами еще въ настоящее время въ формахъ, соотвѣтствующихъ этимъ стадіямъ. Такъ, напримѣръ, христіанское крещеніе приводитъ насъ къ очистительнымъ церемоніямъ, встрѣчающимся почти у всѣхъ народовъ. Но при этомъ дикарь видитъ въ очищеніи, которое онъ совершаетъ, напримѣръ, послѣ соприкосновенія съ трупомъ или съ предметами, считаемыми имъ по какимъ-нибудь миѳологическимъ мотивамъ „табу“, нѣчто вполнѣ чувственное, дѣйствительное, а не символическое. Если онъ при этомъ представляетъ себѣ, что вмѣстѣ съ тѣломъ онъ очищаетъ свою душу, то въ этомъ не заключается никакого символическаго толкованія, ибо его душа и его тѣло составляютъ одно цѣлое, такъ что первая переживаетъ все то, что затрагиваетъ второе. Но къ этому представленію уже въ очень раннюю эпоху присоединилось и другое, а именно что подобнымъ очистительнымъ церемоніямъ, поскольку онѣ являются составными частями религіозныхъ культовъ и совершаются на ряду съ обращеніемъ къ богамъ или въ сопровожденіи опредѣленныхъ другихъ чародѣйскихъ обрядовъ, присуща также чародѣйская сила. Когда же дѣйствіе этой силы стало признаваться за чисто духовное дѣйствіе, то внѣшнее, матеріальное очищеніе тѣла превратилось въ символъ нѣкотораго магическаго вліянія, имѣющаго, какъ себѣ представляютъ, значеніе по ту сторону чувственнаго міра. О церемоніи на этой ступени ея развитія, какъ ее признаютъ въ различной формѣ не только греческая и римская церковь, но и лютеранское исповѣданіе, можно, дѣйствительно, сказать, что въ ней все еще связано символическое представленіе съ реальнымъ, миѳологическимъ. Крещеніе стало чистымъ, т.-е. не имѣющимъ болѣе миѳологическаго и магическаго, а лишь религіозное значеніе, символомъ, очевидно, только тамъ, гдѣ оно разсматривается вообще лишь, какъ образный, символическій актъ, не имѣющій никакого реальнаго, естественнаго или сверхъестественнаго дѣйствія. Какъ и въ этомъ случаѣ, религіозные символы могутъ повсемѣстно и самымъ различнымъ образомъ развиться изъ миѳологическихъ представленій. Но всегда исходными пунктами являются миѳологическія представленія, имѣющія непосредственное, а не символическое значеніе. Символическая теорія миѳа, сближая понятія развитой религіи съ разсматриваемымъ явленіемъ, смѣшиваетъ зародыши развитія съ его плодами. Это смѣшеніе родственно до извѣстной степени идеѣ регрессивнаго развитія и предшествующаго ему первоначальнаго религіознаго откровенія; поэтому оно и можетъ при случаѣ соединиться съ ней.

c. *Критика раціонализма.*

Аналогичнымъ образомъ, хотя и по иному направленію, не достигаетъ цѣли и раціоналистическая теорія, пытающаяся также объяснить миѳъ изъ такихъ свойствъ человѣческаго сознанія, которыя сами выросли изъ миѳическаго мышленія. Здѣсь размышляющій наблюдатель вноситъ въ миѳъ ту точку зрѣнія, которую онъ самъ занимаетъ по отношенію къ нему. Такъ возникаетъ противорѣчіе, состоящее въ томъ, что, съ одной стороны, прославляютъ науку, какъ ту силу, которая разрушила миѳъ, а, съ другой стороны, разсматриваютъ самъ этотъ миѳъ, какъ первобытную науку. Но, очевидно, если пути миѳа и науки принципіально различны, то возможно

лишь первое; второе же предполагаетъ, что они сходны по своему существу. Разрѣшеніе этого противорѣчія заключается въ томъ, что матеріалъ фактическихъ переживаній и опытовъ, на которомъ воздвигается миѳъ, у него тотъ же, что и у науки—вѣдь этотъ матеріалъ въ обоихъ случаяхъ состоитъ изъ представленій и чувствъ, аффектовъ и побужденій, изъ которыхъ вообще складывается человѣческое сознаніе—между тѣмъ, какъ средства мышленія, съ помощью которыхъ дикарь возводитъ на этой основѣ свое миѳотворчество, а культурный человѣкъ свою науку, кореннымъ образомъ различны. Ошибка раціоналистической теоріи заключается поэтому въ томъ, что она изъ сходства наиобщихъ эмпирическихъ содержаній сознанія умозаключаетъ о сходствѣ средствъ мышленія, а отсюда и ставимыхъ въ обоихъ случаяхъ цѣлей. Изъ того, что солнце, луна и звѣзды, земля и небо, громъ и молнія, сонъ и сновидѣнія, болѣзнь и смерть во всѣ времена остаются одними и тѣми же, заключаютъ, будто миѳъ и наука разсматриваютъ эти вещи по существу одинаково, съ той лишь разницей, что научное пониманіе болѣе зрѣло, ибо оно имѣетъ за собою школу болѣе богатаго опыта и болѣе опытнаго мышленія. Но эта антропоцентрическая въ самомъ узкомъ смыслѣ слова концепція, превращающая личную точку зрѣнія размышляющаго наблюдателя въ общезначимую, оказывается несостоятельной на каждомъ шагу, предпринимаемомъ при анализѣ первобытнаго миѳообразованія. Къ чему стремится прежде всего наука, стремится съ того самаго момента, какъ она появилась въ исторіи, такъ это къ познанію ради самого познанія. Этотъ теоретическій интересъ совершенно чуждъ миѳологическому мышленію. Тамъ, гдѣ оно вообще ставитъ себѣ какія-нибудь опредѣленныя цѣли, это цѣли чисто практическаго порядка. Успѣхъ въ предпріятіяхъ, отвращеніе несчастья, причиненіе вреда врагу, таковы здѣсь главныя пружины дѣйствія, которыя касаются сперва только отдѣльнаго лица, а затѣмъ, подъ вліяніемъ племенныхъ чувствъ, и его товарищей. Всѣ представленія о связи вещей подчинены цѣликомъ этимъ практическимъ интересамъ. Поскольку они освобождаются постепенно отъ связи съ послѣдними и пріобрѣтаютъ, отчасти на ряду съ ними, отчасти, наконецъ, независимо отъ нихъ, самостоятельную цѣнность, постольку миѳологическое разсмотрѣніе вещей уступаетъ мѣсто научному ихъ разсмотрѣнію. Но съ этимъ переворотомъ въ интересахъ необходимымъ образомъ связанъ и коренной переворотъ въ самомъ мышленіи, въ его конкретныхъ мотивахъ, какъ и въ общихъ максимахъ, которымъ оно слѣдуетъ. Фактически же это обнаруживается самымъ непосредственнымъ образомъ на той максимѣ, которая становится преобладающей въ сферѣ научнаго изслѣдованія, именно на предпосылкѣ объективной закономѣрности явленій. И миѳъ знаетъ правильность въ протеканіи событій въ томъ смыслѣ, что подобное постоянно и вездѣ возвращается. Но эти аналогіи явленій по существу того же случайнаго характера, что и наблюдаемыя иногда сходства въ самихъ непосредственныхъ воспріятіяхъ или особенно въ субъективныхъ представленіяхъ, благодаря происходящей здѣсь игрѣ ассоціаціи. Поскольку здѣсь вообще можетъ идти рѣчь о закономѣрности, она вытекаетъ скорѣе изъ относительнаго однообразія внѣшнихъ впечатлѣній и вызванныхъ ими аффектовъ и побужденій, чѣмъ изъ интеллектуальной потребности подчинить явленія и полученныя изъ нихъ понятія нормамъ мышленія. Поэтому, если измѣрять миѳологическое мышленіе

этимъ масштабомъ логическаго, научнаго мышленія, то ему приписываютъ такіе принципы и мотивы, которыми оно само вовсе не обладаетъ. Разумѣется, благодаря тому, что состоянія сознанія, которыя мы должны разсматривать, какъ послѣдніе объекты миѳологіи, тожественны, въ концѣ концовъ, съ объектами научнаго мышленія, приходится признать, что между обоими существуютъ промежуточныя, соединяющія ихъ, ступени. Это отношеніе бросается сразу въ глаза при разсмотрѣніи космогоническихъ миѳовъ, но оно замѣтно и во всѣхъ прочихъ миѳахъ. Подобныя промежуточныя ступени и являются причиной того, что миѳологія въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ является, дѣйствительно, какъ бы предварительной ступенью науки. Онѣ же объясняютъ тотъ фактъ, что миѳологическіе элементы остаются въ теченіе долгаго времени въ самой наукѣ и что слѣды ихъ воздѣйствія, можетъ быть, никогда не исчезаютъ совершенно, какъ это показываетъ исторія философіи до нашихъ дней. Однако, тотъ фактъ, что происходятъ подобнаго рода смѣшенія, дѣлаетъ только болѣе настоятельнымъ требованіе различенія мотивовъ. Но это совсѣмъ не значитъ, что можно превратить наблюдаемыя здѣсь качественныя противоположности въ чисто количественныя различія. Если поступить такимъ образомъ, то опять неизбѣжно на мѣсто начала подставляется конецъ, подобно тому, какъ это происходитъ, хотя и съ другой точки зрѣнія, тамъ, гдѣ въ миѳѣ видятъ религіозные символы, которые могутъ лишь развиться изъ него.

Но, какъ ни различны между собою вообще раціоналистическая и символическая теоріи, есть все-таки одинъ пунктъ, въ которомъ онѣ согласны и который самъ по себѣ, являясь лишь результатомъ непосредственнаго наблюденія, находится собственно внѣ всякой теоріи. Это то указаніе, что всякое миѳообразованіе содержитъ въ себѣ оживленіе или даже олицетвореніе явленій. Это согласіе тѣмъ цѣннѣе, что при ближайшемъ разсмотрѣніи указываемое свойство трудно соединимо съ предпосылками раціоналистической и символической теоріи. Особенно олицетвореніе представляетъ по отношенію къ безжизненнымъ предметамъ нѣчто столь ирраціональное, что едва можно вообразить себѣ, какъ могъ человѣкъ на какой бы то ни было ступени развитія видѣть въ немъ настоящее объясненіе явленій. А съ другой стороны, оно такъ тѣсно связано съ представленіемъ о непосредственной дѣйствительности признаваемаго живымъ объекта, что непонятно, какъ это представленіе можетъ допускать рядомъ съ собой идею о символѣ. И поэтому, дѣйствительно, крайніе представители обоихъ воззрѣній отвергали иногда возможность антропоморфнаго оживленія, какъ непригодную даже для самой первобытной ступени человѣческаго развитія гипотезу; явленія, говорящія о такомъ оживленіи, они истолковывали или какъ фантастическія преувеличенія, или какъ метафоры, которыя, не имѣя первоначально серьезнаго значенія, были впослѣдствіи плохо поняты [1]). Но воззрѣнія эти встрѣтили въ цѣломъ такъ мало сочувствія, что, по сравненію съ общимъ единодушіемъ миѳологовъ въ этомъ пунктѣ, они могутъ служить лишь интересными образчиками того противорѣчія съ фактами, въ которомъ находятся обѣ теоріи. Недостаточность этихъ миѳологическихъ теорій выступаетъ съ полной очевидностью именно въ отношеніи этого основного свойства миѳа. Поэтому, обыкновенно, разсматриваютъ оживляющую силу миѳа, какъ

[1]) Herbert Spencer, Soziologie, нѣм. изд. I, с. 159. Max Müller, Essays II², 1881, с. 10.

свойство, общее ему съ поэзіей, при чемъ, однако, миѳъ принимаетъ за дѣйствительность то, что въ поэзіи признается лишь за простую игру воображенія. Но такъ какъ здѣсь, какъ и повсюду, дѣйствительность должна предшествовать игрѣ съ ея характеромъ подражанія, то скорѣе нужно будетъ пытаться объяснить, наоборотъ, поэтическій образъ изъ миѳологическаго воззрѣнія.

4. Теорія аналогіи и гипотеза переселенія.

На ряду съ символизмомъ и раціонализмомъ въ литературѣ выступали иногда еще двѣ другихъ концепціи, съ помощью которыхъ пытались объяснить огромныя сходства между миѳологическими воззрѣніями различныхъ народовъ. Одна изъ нихъ, теорія аналогіи, близко подходитъ къ символическому толкованію и можетъ быть разсматриваема въ извѣстномъ смыслѣ, какъ ослабленная форма ея; другая, гипотеза переселенія, имѣетъ раціоналистическій корень, хотя въ своихъ раннихъ образованіяхъ она также выросла въ кругѣ тѣхъ мистико-символическихъ представленій, которыя пережили свой послѣдній расцвѣтъ въ миѳологіи романтики.

a. Теорія аналогіи.

Теорія аналогіи встрѣчается чаще въ отдѣльныхъ приложеніяхъ понятія объ аналогіи въ исторической и этнологической миѳологіи, чѣмъ въ формѣ нѣкоторой цѣльной связной теоріи. Такъ, напримѣръ, Адольфъ Бастіанъ въ особенности подчеркнулъ существованіе подобныхъ, далеко идущихъ аналогій, въ своемъ понятіи „народной мысли" („Völkergedanke"), подъ которой онъ понимаетъ нѣкоторое совокупное душевное достояніе человѣчества, опирающееся на первичныхъ способностяхъ и поэтому не нуждающееся во внѣшнемъ сообщеніи [1]). Подробнѣе пытался провести идею аналогіи Л. Зибель въ своей „Миѳологіи Иліады", примыкая въ то же время къ натурмиѳологической теоріи [2]). Согласно ему, миѳъ — это чувственный образъ, соотвѣтствующій нѣкоторому понятію. При такой исходной точкѣ ясно выступаетъ связь съ символической теоріей. Но не каждый образъ, соотвѣтствующій какому-нибудь понятію, есть миѳическій образъ; онъ становится такимъ лишь тогда, когда онъ изображаетъ чувственно (versinnlicht) понятіе не прямо, но лишь п о с р е д с т в е н н о. Подобное посредственное чувственное изображеніе есть аналогія: аналогичный членъ является среднимъ пропорціональнымъ между собственнымъ образомъ и его понятіемъ. Но въ качествѣ чувственно изображающихъ аналогій миѳологическое сознаніе выбираетъ ближайшія къ нему представленія, принадлежащія къ его собственному бытію и къ окружающей природѣ. Поэтому воззрѣніе миѳа „пластично, антропоморфно, зооморфно или какое-нибудь иное, въ зависимости отъ признаковъ подвергающагося въ данный моментъ чувственному изображенію понятія".

---

[1]) A. Bastian, во многихъ мѣстахъ, особенно: Der Mensch in der Geschichte, 1860, I, с. 213 и сл., II, с. 24 и сл. Kontroversen in der Ethnologie I, 1893, с. 73 и сл.

[2]) L. von Sybel, Die Mythologie der Ilias, 1877, с. 27 и сл.

Теорія эта страдаетъ, очевидно, отъ двухъ недостатковъ, дѣлающихъ ее непригодной для психологической интерпретаціи явленій. Во-первыхъ, она, какъ и символизмъ, ошибочно видитъ въ миѳологіи своего рода образный языкъ, за знаками котораго скрывается какая-то система понятій. Но ни отдѣльное миѳическое представленіе не является для миѳотворческаго сознанія замѣстителемъ какого-нибудь понятія, ни совокупное содержаніе какой-нибудь миѳологіи не имѣетъ значенія системы понятій. Для миѳологическаго сознанія отдѣльное миѳологическое представленіе реально въ точно такой же чувственно-воззрительной формѣ, въ какой оно представляетъ его себѣ. Лишь мы вкладываемъ въ это представленіе понятіе, когда мы пытаемся какъ-нибудь истолковать его. А нѣкоторой системой миѳологія какого-нибудь народа становится лишь въ тотъ моментъ, когда мы пытаемся установить логическую связь между отдѣльными миѳами. Въ миѳотворческомъ сознаніи эта связь лишь непосредственная, чувственно воззрительная. Она естественно вытекаетъ изъ одинаковаго способа воззрѣнія. Но такъ какъ этотъ послѣдній можетъ соединять въ себѣ весьма различные мотивы, то миѳологія постоянно складывается изъ многихъ разнородныхъ составныхъ частей. Такимъ образомъ, теорія аналогіи совсѣмъ не объясняетъ, что такое самъ миѳъ и изъ какихъ внѣшнихъ и внутреннихъ условій онъ проистекаетъ; въ лучшемъ случаѣ она показываетъ лишь, что можетъ заднимъ числомъ вложить въ него размышляющій о немъ наблюдатель.

Чаще пользуются теоріей аналогіи для истолкованія о т д ѣ л ь н ы х ъ ч а с т н ы х ъ миѳологическихъ представленій или культовъ, при чемъ не видятъ въ аналогіи общезначимаго и пригоднаго для всѣхъ явленій мотива. Такъ, напримѣръ, объясняютъ съ помощью аналогіи перенесеніе аттрибутовъ одного божества на другое. Но особенно обширную область отношеній приписываютъ аналогіи при объясненіи чародѣйскихъ дѣйствій, обычаевъ жертвоприношенія и формъ культа; здѣсь принимаютъ отчасти аналогію различныхъ формъ представленія и культа другъ съ другомъ, отчасти аналогію этихъ формъ съ объектами, составляющими содержаніе миѳа или культоваго дѣйствія. Характернымъ примѣромъ этого рода является такъ называемое „чародѣйство по аналогіи". Этимъ именемъ обозначаютъ всѣ тѣ чародѣйскіе обряды, при которыхъ производящій чародѣйство совершаетъ дѣйствіе, представляющее какое-нибудь внѣшнее сходство съ желаемымъ имъ эффектомъ [1]). Мы уже ознакомились съ примѣрами подобныхъ заклинаній въ случаѣ различныхъ формъ пляски [2]). Когда при заклинаніи вождя появляются участники въ маскахъ, изображающіе дождевыя тучи или животныхъ, которымъ приписываютъ вліяніе на дождь, ибо они появляются при немъ, или когда при празднествахъ посѣва по полямъ проходитъ процессія фаллофоровъ, подражающая жестами и танцами оплодотворяющей дѣятельности духовъ растительной жизни, то мы имѣемъ передъ собой случаи по аналогіи, ибо здѣсь желаемый эффектъ, именно дѣятельность дожденосныхъ тучъ, или вызывающихъ дождь животныхъ, или духовъ поля, долженъ быть полученъ путемъ аналогичныхъ дѣйствій.

---

[1]) См. особенно Preuss, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, т. 87, 1905, с. 347 и сл., 380 и сл.

[2]) Ср. т. 3^2 (1908) (Искусство), с. 419 и сл.

При этихъ конкретныхъ примѣненіяхъ теоріи аналогіи слѣдуетъ прежде всего отличать два случая: перенесеніе аттрибутовъ, свойствъ или дѣйствій отъ одной опредѣленной миѳологической фигуры на другую и играющее въ культѣ важную роль отношеніе культовыхъ актовъ къ приписываемымъ имъ дѣйствіямъ. Въ первомъ случаѣ аналогія—это важное вспомогательное средство для доказательства какихъ-нибудь историческихъ или психологическихъ отношеній между опредѣленными кругами представленій. Но она, разумѣется, совсѣмъ не является объясненіемъ; въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вопросъ, почему извѣстныя явленія аналогичны, нуждается въ особомъ изслѣдованіи, а тамъ, гдѣ это объясненіе переходитъ въ область психологіи, тамъ опять-таки аналогія не такой психическій процессъ, изъ котораго можно объяснить что-нибудь. Попытка понять подобныя перенесенія постоянно приводитъ къ какимъ-нибудь процессамъ ассоціаціи и апперцепціи, которые имѣютъ мѣсто подъ вліяніемъ опредѣленныхъ внѣшнихъ условій и дѣйствіями которыхъ, а не причинами, являются наблюдаемыя аналогіи. Иное нужно сказать объ аналогіяхъ между культовыми актами и культовыми цѣлями, самымъ простымъ и понятнымъ образчикомъ которой является „чародѣйство по аналогіи“. Здѣсь, очевидно, опять-таки надо проводить различіе между первоначальнымъ исходнымъ пунктомъ подобныхъ церемоній и ихъ позднѣйшими превращеніями. Чародѣй, подражающій дѣйствіямъ демоновъ оплодотворенія или дождя, чувствуетъ себя самого единымъ съ этими демоническими существами. Для вѣрующаго въ силу чародѣйства дѣло идетъ здѣсь, такимъ образомъ, не объ аналогіи, но о тожествѣ [1]). Это тожество становится простой аналогіей лишь въ глазахъ сторонняго наблюдателя, для котораго то, что̀ онъ видитъ, вовсе не равно желаемому эффекту, а, въ лучшемъ случаѣ, лишь подобно ему. Но положеніе дѣлъ мѣняется, какъ только опредѣленный чародѣйскій культъ становится нѣкоторымъ внѣшнимъ дѣйствіемъ, котораго вѣрующій совсѣмъ не понимаетъ или который онъ понимаетъ только отчасти. Въ этомъ случаѣ предыдущее отношеніе въ нѣкоторомъ отношеніи оборачивается. Творящій чародѣйство не признаетъ теперь своего дѣйствія тожественнымъ съ тѣмъ, къ чему онъ стремится, но онъ и не признаетъ его аналогичнымъ желаемому эффекту; или же, если онъ и признаетъ его таковымъ, то эта аналогія является въ его глазахъ внѣшнимъ и несущественнымъ обстоятельствомъ, котораго отлично можетъ и не быть и котораго, дѣйствительно, нѣтъ во многихъ случаяхъ. Главное дѣло теперь м а г и ч е с к о е дѣйствіе, которое нерѣдко считаютъ тѣмъ крѣпче и надежнѣе, чѣмъ непонятнѣе стала какая-нибудь церемонія чародѣйства. Но такъ какъ благодаря общему свойству культовыхъ дѣйствій, въ силу котораго внѣшнія формы ихъ живучѣе, чѣмъ сознаніе ихъ происхожденія, даже и въ этихъ случаяхъ сторонній наблюдатель еще распознаетъ извѣстное сходство между дѣйствіемъ и желаемымъ эффектомъ, то и здѣсь акты культа укладываются въ понятіе чародѣйства по аналогіи. И здѣсь это понятіе является внѣшнимъ, чисто симптоматическимъ; оно не говоритъ ничего о характерѣ самихъ явленій и поэтому можетъ соотвѣтствовать самымъ различнымъ психическимъ условіямъ.

[1]) А. Дитрихъ неоднократно уже съ полнымъ правомъ обращалъ вниманіе на существующее здѣсь отношеніе (Eine Mithrasliturgie), 1893, с. 94, Mutter Erde, 1905, с. 33, 99 и сл.

Аналогіи исторіи миѳовъ занимаютъ въ этомъ отношеніи такое же положеніе, какъ и такъ называемыя „ложныя аналогіи“ въ исторіи измѣненія звуковъ, за которымъ также могутъ скрываться многообразные психическіе процессы [1]). Разница лишь та, что неопредѣленность понятія значительно возрастаетъ въ сферѣ миѳологіи, такъ какъ оно обнимаетъ два совершенно различныхъ значенія: аналогіи миѳологическихъ объектовъ другъ съ другомъ и аналогіи культовыхъ актовъ съ ихъ дѣйствіями.

ƀ. *Гипотеза переселенія.*

Если теорію аналогіи въ ея второй, болѣе важной формѣ можно разсматривать, какъ смягченный символизмъ, то гипотеза переселенія носитъ по существу раціоналистическій характеръ. Въ своихъ началахъ она тѣсно связана съ давно уже покинутыми въ настоящее время представленіями эпохи просвѣщенія о нѣкоторомъ, основывающемся на жреческой мудрости или жреческомъ обманѣ, открытіи, съ которымъ легко соединяется дальнѣйшее представленіе, будто это открытіе имѣло мѣсто одинъ лишь разъ въ одномъ мѣстѣ, а оттуда распространилось по всей землѣ. Но въ этомъ предположеніи заключается въ то же время признаніе того, что нельзя понять миѳа и религіи изъ общихъ свойствъ человѣческой природы. Здѣсь поэтому это раціоналистическое воззрѣніе сызнова соприкасается съ мистико-символической концепціей. Ибо то самое, что̀ вульгарный раціонализмъ выводитъ изъ имѣвшаго нѣкогда мѣсто и единственнаго въ своемъ родѣ открытія, то можно также пытаться свести и къ единому первоначальному откровенію.

Для гипотезы переселенія характерно то, что въ ней въ каждый данный моментъ принимается обыкновенно за исходный пунктъ миѳообразованія и его воздѣйствія на искусство и религію тотъ именно кругъ культуры, который стоитъ на первомъ планѣ научнаго интереса. Такъ, этой первобытной родиной признавалась въ началѣ XIX столѣтія Индія, а въ серединѣ его—Египетъ. Затѣмъ на мѣсто ихъ появился Вавилонъ. На ряду съ этимъ, однако, при разсмотрѣніи отдѣльныхъ духовныхъ продуктовъ спеціалисты выставляютъ на первый планъ тѣ или другія изъ отодвинутыхъ при оцѣнкѣ вопросовъ общаго характера страны: такъ, напримѣръ, указываютъ на Индію при изученіи сказокъ, драмъ и отдѣльныхъ формъ религіознаго культа [2]).

Если, благодаря, главнымъ образомъ, труду Фр. Шлегеля „О языкѣ и мудрости индусовъ“ (1808 г.), воззрѣнія ученыхъ были направлены вообще въ сторону восточныхъ вліяній, то болѣе прочное выраженіе гипотеза переселенія со своими составленными изъ романтики и просвѣщенія мотивами, какъ она господствуетъ уже въ „Символикѣ“ Ф. Крейцера, получила лишь въ серединѣ XIX столѣтія благодаря работамъ по египтологіи. Послѣ того, какъ Эд. Рэтъ сдѣлалъ остроумную, но полную многихъ произвольныхъ комбинацій,

[1]) Ср. т. I, с. 364 и сл.

[2]) О новѣйшихъ гипотезахъ насчетъ индійскаго происхожденія упомянутыхъ формъ искусства см. т. 3 (Искусство), с. 362 и сл., с. 511 примѣч. О миѳологическихъ и культовыхъ отношеніяхъ между Индіей и Западомъ см. E. Burnouf, La science des réligions, 1885, и также—спеціально по вопросу о буддизмѣ—E. Windisch, Abh. der sächs. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl.—т. 26, N II, с. 195 и сл.

попытку перенести основную идею Крейцера о происхожденіи греческой миѳологіи изъ восточныхъ источниковъ на философію, было довольно естественно перенести снова обратно этотъ принципъ на миѳологію, чтобы, пользуясь всѣми вспомогательными средствами, которыя теперь давала наука о восточной древности, прослѣдить послѣдніе истоки греческаго миѳа. У быстро комбинирующаго и одареннаго богатымъ воображеніемъ ума, эта попытка могла легко превратиться въ планъ выведенія миѳологій всѣхъ народовъ изъ одного единственнаго источника. Такъ возникла „Естественная исторія сказанія" Юліуса Брауна, одно изъ замѣчательнѣйшихъ по смѣшенію романтической фантастики и трезваго раціонализма произведеній новѣйшей миѳологіи [1]). Этотъ трудъ старается провести гипотезу переселенія въ ея самой крайней формѣ. Авторъ не сомнѣвается въ томъ, что миѳологіи всѣхъ народовъ являются въ сущности повтореніемъ одной единственной пра-миѳологіи; также мало сомнѣвается онъ въ томъ, что исходнымъ пунктомъ этихъ великихъ миѳологическихъ переселеній былъ Египетъ, памятники котораго привлекли къ себѣ тогда всеобщій интересъ. Человѣчество,—разсуждалъ Браунъ,—вообще способно произвести не много идей, и эти немногія идеи, въ большинствѣ случаевъ космологическаго характера, имѣлись въ древнемъ Египтѣ. Отсюда этотъ единственный духовный основной капиталъ человѣчества эмигрировалъ, какъ одна цѣльная масса сказаній въ Исландію, Эѳіопію, Индію, Мексику, Новую Зеландію, въ грекороманскій и германскій міры, и пр. И Браунъ пользуется для обоснованія своей гипотезы въ весьма широкихъ размѣрахъ аналогіей. Но въ то время, какъ теорія аналогіи сводитъ, въ концѣ концовъ, общія миѳологическія аналогіи къ нѣкоторой, присущей всему человѣчеству природной способности. Браунъ видитъ въ нихъ доказательство существованія у нихъ общей прародины. Эта интерпретація должна, согласно ему, считаться единственно возможной потому, что параллельно съ реальными аналогіями наблюдается родство именъ боговъ. А доказательствомъ этого тезиса служитъ у него такая сѣть этимологическихъ словопроизводствъ, которая по своей смѣлости и произволу превосходитъ почти все, что было сдѣлано въ этой области. Но на этихъ этимологическихъ кунстштюкахъ и потерпѣла крушеніе гипотеза переселенія. Здѣсь она не могла выдержать соперничества съ натуралистической гипотезой, обращавшейся болѣе осторожно съ законами фонетики и ограничивавшей общность миѳологическихъ представленій болѣе тѣсными группами родственныхъ въ лингвистическомъ отношеніи народовъ [2]).

Въ новѣйшей стадіи развитія гипотезы переселенія выступила, наконецъ, вавилонская сфера культуры на мѣсто предшествовавшей ей египетской культуры. Не трудно было ввести въ рамки новой концепціи прежнія гипотезы, такъ какъ здѣсь на помощь пришли отношенія вавилонско-ассирійскихъ міровыхъ державъ къ Египту и къ совокупности передне-азіатскихъ народовъ.

[1]) Julius Braun, Naturgeschichte der Sage. Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel. 2 т. 1864—65. Ср. Ed. Röth. Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2 т. 1845—58.

[2]) Впрочемъ, Браунъ замѣчаетъ правильно въ предисловіи ко второму тому своего труда, что при рецепціи именъ боговъ народныя этимологіи играли, можетъ-быть, бóльшую роль, чѣмъ законы фонетики. Но все-таки надо привести какія-нибудь разумныя основанія и въ пользу дѣйствія народной этимологіи.

Въ этой послѣдней своей формѣ гипотеза переселенія пріобрѣла поэтому бóльшее распространеніе, чѣмъ ея предшественница. Но вслѣдствіе примѣнявшагося ею, часто въ самомъ крайнемъ видѣ, метода аналогій, она получила очень одностороннее развитіе, дающее поводъ ко многимъ сомнѣніямъ. Это выразилось особенно въ широкомъ примѣненіи аналогій, которыя были здѣсь использованы въ сторону гипотезы переселенія точно такимъ образомъ, какимъ использовалъ ихъ Бастіанъ для подтвержденія діаметрально противоположной гипотезы о независимомъ первобытномъ достояніи сходныхъ „народныхъ мыслей" [1]). Въ спорѣ этихъ воззрѣній ученые, исходившіе изъ филологіи, склонны были, въ силу того, что въ этой области интересъ сосредоточивается на единичныхъ явленіяхъ языка и литературы, примкнуть къ гипотезѣ переселенія. Поэтому она находила приверженцевъ и помимо вавилонскаго теченія [2]). Такъ, напримѣръ, О. Группе, подвергшій острой критикѣ различныя миѳологическія теоріи, и нашедшій всѣ ихъ легковѣсными, въ концѣ концовъ, самъ остановился на гипотезѣ переселенія, какъ на своего рода ultimum refugium [3]). Если онъ и не рѣшается прямо примкнуть къ теоріи открытія, то все-таки онъ даетъ не особенно много мѣста психологіи, когда признаетъ, что безъ допущенія нѣкоторой общей природной способности человѣка была бы невозможна рецепція сообщенныхъ со стороны миѳовъ. Онъ называетъ на этомъ основаніи свою гипотезу „адапціонизмомъ". Религія и миѳъ не принадлежатъ, согласно ему, къ родовымъ инстинктамъ, которые должны, подобно потребностямъ въ пищѣ и въ размноженіи, возникнуть повсюду вполнѣ независимо; они относятся, подобно государству, праву, нравамъ, къ „общественнымъ инстинктамъ", которые легко воспринимаются, какъ только они занесены со стороны. Но для своего первичнаго возникновенія они нуждаются въ нѣкоторомъ произвольномъ рѣшеніи, имѣвшемъ, вѣроятно, мѣсто лишь одинъ разъ на землѣ въ сѣдую старину, ибо, какъ и всякое общественное твореніе, и это опирается на пониманіи его соціальной пользы; а подобнаго пониманія труднѣе достигнуть въ случаѣ религіи, чѣмъ въ случаѣ большинства другихъ соціальныхъ учрежденій.

Здѣсь гипотеза переселенія обнаруживаетъ ясно свое родство съ старой теоріей открытія. Но, благодаря той чертѣ, съ помощью которой она пытается избѣжать ошибки теоріи открытія, благодаря именно признанію свойственной всѣмъ народамъ природной способности, благопріятствующей рецепціи принесеннаго со стороны миѳическаго матеріала, эта гипотеза попадаетъ въ неразрѣшимое противорѣчіе. Природная способность, не проявляющаяся въ

[1]) Изъ литературы о вавилонской гипотезѣ переселенія укажу: Hugo Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients, въ «Ex Oriente Lux», т. I, 1905. Критическія работы изъ Orientalischen Litteratur-Zeitung 1905/6. Alf. Ieremias, Die Antibabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion, 1907. Примѣры метода аналогій см. у P. Iensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltlitteratur, т. I, 1906.

[2]) O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen, 1887, т. I, с. 267 и сл.

[3]) Характерно въ этомъ отношеніи также и то, что Группе въ своей критикѣ Кунъ-Мюллеровской гипотезы выше всего ставитъ какъ разъ ту сторону ея, которая въ настоящее время должна была бы имѣть меньше всего приверженцевъ — именно выведеніе миѳологическихъ представленій изъ лингвистическихъ недоразумѣній — и что, съ другой стороны, онъ оспариваетъ олицетвореніе безжизненныхъ вещей въ миѳѣ, являющееся самой безспорной частью современныхъ миѳологическихъ теорій.

какихъ-нибудь жизненныхъ актахъ, мыслима развѣ лишь, какъ преходящее состояніе, но ни въ коемъ случаѣ не какъ постоянное явленіе. Съ такимъ же точно успѣхомъ можно было бы принять, что, хотя у человѣка и имѣются отъ природы способности воображенія и соображенія, но что функціонированіе этихъ способностей было открыто какъ-то разъ на землѣ. Склонность, не переходящая при извѣстной степени во внѣшнія дѣйствія, представляется психологически невозможнымъ понятіемъ. Поэтому за указаннымъ выше различеніемъ родовыхъ и общественныхъ инстинктовъ скрывается собственно мысль, что эти послѣдніе вообще вовсе не инстинкты, а произвольныя дѣйствія, имѣющія своимъ источникомъ размышленіе. Это ясно также изъ того, что возникновеніе ихъ выводится изъ приносимой ими будто бы пользы. Но, такимъ образомъ, „адаптіонизмъ" оказывается простой модификаціей теоріи открытія.

Примѣръ этого выдающагося изслѣдователя на поприщѣ исторической миѳологіи въ высокой степени поучителенъ. Онъ ясно показываетъ недостаточность точки зрѣнія историческаго анализа при рѣшеніи вопросовъ, которые, какъ, напримѣръ, зарожденіе миѳа, по самой природѣ своей лежатъ внѣ круга историческихъ изслѣдованій. Нужно признать, что сами по себѣ историческія доказательства не говорятъ ничего противъ возможности гипотезы, согласно которой всѣ миѳологіи и религіи распространились нѣкогда въ доисторическія времена изъ одного единственнаго центра, разъ только такая гипотеза возможна психологически. Но что гипотеза переселенія въ своемъ послѣднемъ видѣ невозможна, это доказывается тѣмъ, что она вынуждена искать спасенія въ психологически немыслимыхъ вспомогательныхъ понятіяхъ. Если и имѣется какой-либо фактъ, твердо установленный антропологіей, такъ это тотъ фактъ, что свойства человѣческаго мышленія и чувства и аффекты, вліяющіе на работу воображенія, въ существенныхъ своихъ чертахъ одинаковы у людей подъ всякими широтами и во всякихъ странахъ. Нѣтъ поэтому никакой нужды въ переступающей границы всякаго возможнаго доказательства гипотезѣ переселенія, чтобы объяснить сходство извѣстныхъ основныхъ миѳологическихъ представленій, въ то время, какъ, наоборотъ, имѣющіяся всегда на лицо различія въ образахъ фантазіи указываютъ своей зависимостью отъ окружающей природной обстановки, расы и культуры прямо на туземное ихъ происхожденіе. Но что при этомъ были неоднократныя переселенія, въ большемъ или меньшемъ объемѣ, отдѣльныхъ мотивовъ, это вытекаетъ, какъ и въ случаѣ переселенія тѣсно связанныхъ съ миѳами сказокъ и басней, изъ тѣсной зависимости между природной способностью къ собственному творчеству и склонностью къ усвоенію постороннихъ вліяній [1]).

5. Теорія иллюзіи и внушенія.

Прежняя психологія обыкновенно не удѣляла вовсе никакого вниманія явленіямъ миѳотворческой фантазіи. Она вообще разсматривала эти вещи, какъ нѣчто, относящееся къ философіи исторіи и религіи, и, если ей приходилось когда-либо касаться ихъ, то она примыкала къ какому-нибудь изъ на-

[1]) Ср. т. 3², с. 357 и сл.

правленій конструктивной миѳологіи. Это и объясняетъ тотъ фактъ, что и до сихъ поръ психологическая сторона миѳологическихъ проблемъ или вовсе игнорируется большинствомъ миѳологовъ филологическаго и этнологическаго направленія, или же расматривается, какъ задача, которую легко разрѣшить съ помощью имѣющихся всегда въ нашемъ распоряженіи средствъ вульгарной разсудочной психологіи. Но предпринятыя въ новѣйшее время съ разныхъ сторонъ попытки подойти ближе къ явленіямъ общественной и исторической жизни съ болѣе общихъ психологическихъ или соціологическихъ точекъ зрѣнія повели къ образованію концепцій, которыя можно назвать специфически психологическими теоріями. До сихъ поръ появились д в ѣ подобныя теоріи. Хотя въ своихъ исходныхъ пунктахъ онѣ очень далеки другъ отъ друга, но обѣ онѣ возникли изъ стремленія преодолѣть конструктивный методъ философіи исторіи и трактовать проблемы общественной жизни въ духѣ положительной науки. Первая изъ этихъ теорій вышла изъ психологіи народовъ гербартовской школы; вторая представлена сторонниками современной соціологической школы. Но гербартовская психологія народовъ заключается по существу въ примѣненіи явленій и л л ю з і и къ продуктамъ миѳотворческой фантазіи. Французская же и итальянская соціологія оперируютъ, наоборотъ, главнымъ образомъ, понятіемъ в н у ш е н і я. Кромѣ того, ученіе о внушеніи нашло поддержку и внѣ соціологической школы въ широко распространенномъ интересѣ къ явленіямъ гипноза и внушенія. Мы можемъ поэтому назвать первую концепцію миѳологической т е о р і е й и л л ю з і и, а вторую — т е о р і е й в н у ш е н і я.

a. Теорія иллюзіи.

Главный представитель теоріи иллюзіи—это Штейнталь, миѳологическія работы котораго, съ одной стороны, коренятся въ натуралистической теоріи миѳа въ формѣ, приданной ей Куномъ и Мюллеромъ, а, съ другой, пытаются отвести должное мѣсто миѳологическому мышленію во всей совокупности народно-психологическихъ процессовъ. Въ качествѣ представителя натурмиѳологіи, Штейнталь пытался, главнымъ образомъ, распространить гипотезу объ индо-германской прарелигіи также и на семитовъ и на гипотетическій арійско-семитическій пранародъ [1]). Въ качествѣ же народнаго психолога, онъ старался съ помощью гербартовскаго понятія объ апперцепціи опредѣлить ближе сущность миѳологической апперцепціи [2]). Для пониманія этой послѣдней рѣшающее значеніе для него имѣетъ натурмиѳологическая теорія. Опредѣляя вмѣстѣ съ Гербартомъ апперцепцію, какъ процессъ, при которомъ опредѣленныя, наличныя уже въ сознаніи и могущественныя массы представленій ассимилируютъ новопоявившіяся представленія, онъ видитъ характерную черту миѳологическаго представленія въ томъ, что въ немъ содержаніе ощущенія какого-нибудь природнаго явленія непосредственно связывается съ ходячими и господствующими представленіями и поэтому постигается,

[1]) Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, т. 2, 1862, с. 1 и сл. 129 и сл., т. 8, 1875, с. 257 и сл., т. 9, 1877, с. 272 и сл.

[2]) Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1871, § 219 и сл.

какъ нѣчто по существу отличное отъ реальныхъ свойствъ этого явленія. Такъ, напримѣръ, краснота заходящаго солнца сливается въ одно цѣлое съ представленіемъ о краснотѣ вытекающей крови, и само солнце поэтому начинаетъ апперципироваться, какъ умирающій герой. Но процессъ этотъ по существу своему не что иное, какъ иллюзія. Штейнталь подчеркиваетъ поэтому то обстоятельство, что миѳологическая апперцепція не представляетъ вовсе какого-то бывшаго однажды и больше никогда не повторяющагося процесса, но что она есть постоянный аттрибутъ человѣчества и лишь постепенно утрачиваетъ свое значеніе, благодаря растущей энергіи силъ познанія. Поэтому всякій обманъ чувствъ есть по существу своему миѳологическая апперцепція. Но она остается изолированной, не соединяется съ другими аналогичными иллюзіями въ нѣкоторую систему миѳологическихъ представленій, какъ это бываетъ въ дѣтствѣ народовъ.

Теорія эта имѣетъ два слабыхъ пункта: во-первыхъ, односторонность натурмиѳологіи и, во-вторыхъ, недостаточность гербартовской теоріи апперцепціи. Такъ, напримѣръ, нельзя безъ большихъ натяжекъ втиснуть всю огромную область представленій о душѣ въ схему обмановъ чувствъ. Но хуже всего то, что въ этой теоріи пропадаютъ самыя существенныя свойства миѳа. Вѣдь свойства эти вовсе не состоятъ въ отдѣльныхъ иллюзорныхъ представленіяхъ, которыя врядъ ли играютъ у дикаго человѣка иную по существу роль, чѣмъ вообще въ чувственномъ воспріятіи; они состоятъ въ той связи миѳическихъ образовъ, въ томъ господствѣ ихъ надъ всѣмъ мышленіемъ и поведеніемъ, которыхъ вовсе не объясняетъ разбираемая теорія. Здѣсь ясно обнаруживаются недостатки гербартовской психологіи, ея попытки свести всѣ душевныя явленія къ механической игрѣ представленій, ибо глубочайшіе источники миѳологическаго мышленія имѣютъ свое начало не въ какомъ-либо механизмѣ представленій, а въ человѣческихъ аффектахъ и стремленіяхъ. Такъ какъ Гербартъ въ своей теоріи апперцепціи собственно устраняетъ реальную апперцепцію, эту основную функцію сознанія, стоящую въ тѣснѣйшей связи съ аффектами и стремленіями, и замѣняетъ ее процессомъ, который мы въ настоящее время называемъ взаимной ассимиляціей элементовъ представленій, то въ его психологіи даже нѣтъ вовсе органа для постиженія миѳологіи и существа ея. Конечно, ассимиляція эта есть процессъ, сопровождающій всѣ чувственныя воспріятія и процессы воспоминанія. Она обнаруживается при нормальномъ чувственномъ воспріятіи такимъ же образомъ,—хотя слабѣе и въ интенсивномъ, и въ экстенсивномъ отношеніяхъ—какъ и въ фантастической иллюзіи, приближающейся къ галлюцинаціи. Но миѳологическія представленія являются такъ же мало чувственными воспріятіями, какъ и галлюцинаціями, хотя они могутъ испытывать вліяніе и тѣхъ, и другихъ. Поэтому понятіе иллюзіи въ одно и то же время и слишкомъ узко, и слишкомъ широко, чтобы оно могло вообще какимъ-нибудь образомъ характеризовать свойства миѳологическаго мышленія.

b. Теорія внушенія.

Современная соціологія, если разсматривать направленіе, приданное ей преимущественно французскими и итальянскими соціологами, находится

въ принципіальномъ противорѣчіи къ точкѣ зрѣнія психологіи народовъ. Эта послѣдняя неизбѣжно должна повсюду искать въ душевныхъ свойствахъ личности послѣднихъ основаній для объясненія тѣхъ психическихъ явленій, которыя предполагаютъ взаимодѣйствіе между отдѣльными индивидами и длительную, простирающуюся на рядъ поколѣній, непрерывность развитія. Соціологія же, наоборотъ, исходитъ прямо изъ понятія объ обществѣ, которое она противоставляетъ, какъ высшую единицу, индивиду, чтобы, наблюдая происходящія въ такой коллективности явленія, вывести изъ нихъ извѣстные, полносильные лишь для этой коллективности, законы. Эта принципіальная противоположность объясняетъ тотъ фактъ, почему соціологи сравнительно мало интересуются такими явленіями, какъ языкъ, миѳъ, нравы, составляющими главныя проблемы психологіи народовъ, и почему, наоборотъ, предметы, стоящіе на первомъ планѣ въ соціологическихъ изслѣдованіяхъ—соціальныя группировки, хозяйственныя отношенія, распространеніе преступленій и духовныхъ эпидемій,—играютъ (по крайней мѣрѣ, до сихъ поръ) ничтожную роль въ психологіи народовъ. Такимъ образомъ, дѣло идетъ здѣсь о различныхъ по существу сферахъ интересовъ; да и отдѣльныя дисциплины, съ которыми оба эти направленія научнаго изслѣдованія стоятъ въ ближайшей связи, лежатъ далеко другъ отъ друга. Вѣдь психологія народовъ зародилась изъ психологическихъ проблемъ языкознанія, миѳологіи, исторіи искусствъ и исторіи нравовъ, между тѣмъ, какъ исходнымъ пунктомъ соціологіи явились, главнымъ образомъ, политическая экономія и правовѣдѣніе. Это, разумѣется, не мѣшаетъ тому, что при случаѣ обѣ эти дисциплины приходятъ въ соприкосновеніе другъ съ другомъ. Нравы, право и соціальное расчлененіе такъ тѣсно связаны между собой, что и психологія народовъ не можетъ миновать этихъ кардинальныхъ областей соціологіи; можетъ-быть, она даже въ правѣ надѣяться заполнить здѣсь когда-нибудь тѣ пробѣлы, которые оставляетъ соціологія въ психологическомъ обоснованіи своихъ изслѣдованій. Но и соціологія, даже въ ея современномъ незрѣломъ состояніи, не можетъ вовсе обходиться безъ психологическихъ предпосылокъ, которыми по временамъ она даже пользуется, какъ основой для своихъ теорій. Здѣсь совсѣмъ не мѣсто заняться болѣе подробнымъ анализомъ этихъ психологическихъ основъ современной соціологіи, потому что при этомъ едва-едва лишь затрогивается область миѳологіи. Но поскольку вообще имѣютъ мѣсто такія отдаленныя отношенія, употребляемыя при этомъ понятія очень характеристичны, и они соприкасаются въ то же время съ воззрѣніями, нашедшими откликъ и внѣ узкаго круга соціологовъ. Господствующее изъ этихъ понятій—это п о д р а ж а н і е. Вспомогательными понятіями къ нему являются повтореніе и упражненіе, противорѣчіе и приспособленіе [1]). Но изъ всѣхъ этихъ соціальныхъ силъ важнѣйшей считается подражаніе. Она называется также внушеніемъ и ставится въ связь съ извѣстными явленіями гипнотическаго внушенія.

Не касаясь вопроса о соціологической цѣнности этихъ, богатыхъ различными оттѣнками, теорій, нужно признать, что они не удовлетворяютъ требованіямъ психологической интерпретаціи, потому что и не пытаются даже дать подобную интерпретацію. Дѣло, наоборотъ, идетъ здѣсь всегда лишь о подведеніи явленій

[1]) G. Tarde, Les lois de l'imitation, 1890. La logique sociale, 1895.

подъ общія понятія, которыя сами только должны быть истолкованы психологическимъ образомъ, но которыя, въ свою очередь, должны были бы привести къ весьма различнымъ факторамъ, если попытаться дать такое истолкованіе. Всѣ тѣ понятія, которыми оперируетъ соціологія, представляютъ, съ психологической точки зрѣнія, сложные акты, которые имѣютъ, можетъ-быть, симптоматическое значеніе, но которые ничего не говорятъ о самихъ психическихъ процессахъ. Особенно примѣнимы эти замѣчанія къ понятіямъ подражанія и внушенія. Тотъ фактъ, что человѣкъ подражаетъ поступкамъ другого человѣка, можетъ происходить въ силу самыхъ различныхъ основаній. Внушеніе же выдвигаетъ, въ лучшемъ случаѣ, лишь одинъ изъ тѣхъ факторовъ, съ помощью которыхъ одинъ человѣкъ можетъ психически вліять на другого человѣка; къ тому же этотъ факторъ есть лишь выраженіе для общаго факта такого вліянія, о природѣ котораго онъ опять-таки ничего не говоритъ. Но, если бы онъ и сумѣлъ объяснить природу вліянія, то, въ примѣненіи къ миѳологіи, онъ, можетъ-быть, сдѣлалъ бы понятнымъ распространеніе и сохраненіе разъ возникшихъ миѳовъ и культовъ, не разрѣшая, однако, главнаго вопроса, именно, вопроса объ ихъ возникновеніи.

Это безсиліе теоріи внушенія справиться съ миѳологическими проблемами обнаруживается ясно въ томъ единственномъ произведеніи, въ которомъ была предпринята попытка объяснить систематически, исходя изъ этой точки зрѣнія, явленія миѳа. Въ книгѣ Отто Штолля „Внушеніе и гипнотизмъ въ психологіи народовъ" („Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie", 2 изд., 1904 г.), полной эрудиціи и опирающейся отчасти на собственныя наблюденія, приведена масса интересныхъ фактовъ, имѣющихъ хоть какое-нибудь отношеніе къ явленіямъ внушенія и гипноза. Но мы не получаемъ абсолютно никакого представленія о психологической сторонѣ этихъ явленій. Скорѣе, можетъ-быть, это неразборчивое подведеніе различныхъ явленій подъ извѣстныя понятія самовнушенія, массоваго внушенія, внушенія, исходящаго отъ посторонняго человѣка, и пр., имѣетъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ соединеніе самыхъ разнородныхъ вещей. Одно и то же понятіе покрываетъ собой здѣсь какъ хитрыя продѣлки индусскихъ факировъ, такъ и вѣру въ чародѣйство первобытныхъ дикихъ народовъ, господствующую надъ всей ихъ жизнью, и потому оно собственно не настоящее понятіе, а голое слово. Нельзя при этомъ забывать, что переходящія здѣсь другъ въ друга, какъ и во многихъ иныхъ случаяхъ, понятія гипноза и внушенія имѣютъ совершенно различную научную цѣнность. Гипнозъ означаетъ реально существующее психологическое состояніе, которое, подобно сну и сновидѣнію (съ которыми оно отчасти родственно), можетъ иногда играть роль въ области миѳологіи, какъ мы уже это видѣли при разсмотрѣніи нѣкоторыхъ экстатическихъ культовыхъ танцевъ [1]). Но, по сравненію со всѣмъ богатствомъ миѳологическихъ явленій, эти случаи представляютъ лишь сравнительно рѣдкія исключенія, такъ что не можетъ быть и рѣчи о рѣшающемъ значеніи гипноза при возникновеніи миѳообразованій или культовъ. Сонъ и сновидѣніе имѣютъ здѣсь несравненно бо̀льшее значеніе, что̀ и понятно въ виду ихъ бо̀льшей частоты. Что же касается, наконецъ, внушенія, то это совершенно неопредѣленное понятіе, на мѣсто котораго, если желать придать ему какое-нибудь психологическое значеніе, слѣдуетъ подставить въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ психическіе процессы, скрывающіеся подъ этимъ чисто-симптоматическимъ и суммарнымъ выраженіемъ.

[1]) Ср. т. 3², 426, 430 и сл.

II. Общая психологія миѳообразованія.

1. Интеллектуализмъ и волюнтаризмъ въ психологіи миѳа.

Въ новѣйшей психологіи развились два направленія психологическаго мышленія, которыя давно уже собственно существовали въ отдѣльныхъ областяхъ примѣненія ея—особенно въ философіи морали и религіи,—но нѣкоторыя въ самой психологіи выступили во всей своей рѣзкой противоположности лишь тогда, когда экспериментальная обработка психологическихъ проблемъ потребовала болѣе точнаго анализа сложныхъ психическихъ явленій. Если мы станемъ обозначать эти направленія названіями „интеллектуализмъ" и „волюнтаризмъ", то не слѣдуетъ все-таки понимать слишкомъ буквально этихъ выраженій. Они являются лишь краткими указаніями на ту область душевныхъ переживаній, которая, главнымъ образомъ, кладется въ основу при истолкованіи фактовъ. Но это вовсе не значитъ, что интеллектуалистъ старается свести все къ такъ называемому интеллекту, т.-е. къ представленіямъ и ихъ соединеніямъ—и особенно логическимъ соединеніямъ—и что волюнтаристъ все сводитъ къ волѣ. Если, такимъ образомъ, направленія эти не исключаютъ абсолютно другъ друга въ отношеніи содержанія психическихъ явленій, то тѣмъ болѣе зато они далеки другъ отъ друга въ отношеніи формальныхъ, особенно временныхъ, свойствъ психическихъ переживаній. Именно въ этомъ отношеніи въ новѣйшее время экспериментальный анализъ явленій сознанія оказался благопріятнымъ волюнтаризму, а не исключительно доминировавшему въ прежнее время—да и теперь еще находящемуся подъ вліяніемъ вѣковой традиціи—интеллектуалистическому мышленію многихъ психологовъ. Но въ этомъ формальномъ отношеніи рѣшительный шагъ, сдѣланный новѣйшимъ волюнтаризмомъ, заключается въ томъ, что онъ сталъ разсматривать форму протеканія всѣхъ психическихъ явленій, какъ непрестанную смѣну процессовъ, типическимъ образчикомъ которой можно считать волевой процессъ. Никто не думаетъ разсматривать какое-нибудь опредѣленное хотѣніе, какъ нѣкоторое болѣе или менѣе постоянное содержаніе сознанія. Но интеллектуализмъ въ большинствѣ случаевъ еще и понынѣ игнорируетъ то, что ощущенія, чувства и представленія—тоже постоянно измѣняющіеся процессы. Представленія, обыкновенно, разсматриваются, какъ болѣе или менѣе устойчивыя образованія, которыя могутъ исчезать изъ поля сознанія, подобно тому, какъ исчезаютъ изъ поля зрѣнія соотвѣтствующіе имъ внѣшніе объекты, и которые могутъ потомъ всплыть снова при случаѣ въ неизмѣненномъ видѣ. Волюнтаризмъ совершилъ здѣсь переворотъ, показавъ несостоятельность этихъ фикцій и показавъ сложную, состоящую изъ массы элементарныхъ процессовъ, природу психическихъ процессовъ. Особенно ярко обнаружилось это при разсмотрѣніи огромной области ассоціацій и такъ называемыхъ воспроизведеній (Reproduktionen) представленій, въ которыхъ кажущееся возобновленіе какого-нибудь представленія есть въ

дѣйствительности всегда новообразованіе. На ряду съ этимъ волюнтаризмъ выдвинулъ огромное значеніе субъективной стороны душевной жизни, въ отличіе отъ попытокъ вывести какимъ-нибудь образомъ эмоціональныя состоянія изъ интеллектуальныхъ процессовъ или совсѣмъ ихъ элиминировать [1]).

Устраненіе эмоціональной и волевой стороны психическихъ процессовъ имѣло еще большее отрицательное значеніе въ области психологіи народовъ, чѣмъ въ области индивидуальной психологіи. Оно послужило источникомъ неудовлетворительныхъ, стоящихъ въ противорѣчіи съ фактами, интерпретацій, и, еще болѣе, совершенно несостоятельныхъ общихъ концепцій. Это сообенно примѣнимо къ области миѳологіи, такъ что здѣсь психологія народовъ оказалась самымъ сильнымъ аргументомъ противъ интеллектуализма вообще. Это ясно обнаруживается при разсмотрѣніи приведенныхъ выше теорій. Какъ ни различны въ другихъ отношеніяхъ эти теоріи, общій ихъ недостатокъ заключается большей частью въ томъ, что онѣ разсматриваютъ миѳологическое мышленіе, какъ совокупность интеллектуальныхъ процессовъ, заключающихся или въ попыткахъ истолкованія явленій или въ стремленіи достигнуть успѣха въ предпріятіяхъ и получить защиту отъ грозящихъ опасностей. Согласно этимъ теоріямъ, человѣкъ, стоящій на миѳологической ступени развитія, отчасти пытается дать первобытное объясненіе природы, отчасти думаетъ о тѣхъ мѣрахъ, съ помощью которыхъ онъ обезпечиваетъ свое благосостояніе и причиняетъ вредъ своимъ врагамъ, при чемъ онъ только заблуждается благодаря своему недостаточному познанію природы въ примѣняемыхъ имъ средствахъ. Такимъ образомъ, согласно и натуралистической, и анимистической теоріи, миѳологія—это своего рода первобытная натурфилософія, которая должна, какъ и позднѣйшая, научная, философія природы, удовлетворять каузальной потребности. Поэтому представленіе, что солнце и луна пожираются во время затменій какимъ-то чудовищемъ, равно какъ и представленіе, что при смерти душа вылетаетъ изо рта въ видѣ облачка, являются адэкватнымъ, съ точки зрѣнія дикаго человѣка, истолкованіемъ явленій, представляющимъ въ то же время тотъ послѣдній мотивъ, изъ котораго вытекаютъ затѣмъ всѣ дальнѣйшія, связанныя съ этимъ, миѳообразованія. Теорія чародѣйства перемѣщаетъ эти мотивы въ область практической жизни, ставя на первый планъ средства для осуществленія цѣлей, соотвѣтствующихъ мышленію дикаго человѣка. И если, наконецъ, теорія иллюзіи видитъ въ миѳологическихъ представленіяхъ только фантастическія искаженія воспріятія, то она цѣликомъ остается въ кругѣ этой разсудочной концепціи. Вѣдь, согласно ей, миѳологическое мышленіе заключается до извѣстной степени лишь въ гипертрофіи иллюзій и обмановъ чувствъ, которыя имѣютъ мѣсто и на болѣе зрѣлой ступени разсмотрѣнія природы. Чѣмъ одностороннѣе выдвигаютъ эти теоріи на первый планъ интеллектуальные мотивы, тѣмъ болѣе склонны онѣ въ большинствѣ случаевъ отдать, въ свою очередь, предпочтеніе одному единственному изъ всѣхъ этихъ мотивовъ. Небесныя явленія, или фазы луны, или восходъ и заходъ солнца, или же представленія о душѣ, или мысль о чародѣйствѣ и пр.,

[1]) О противоположности интеллектуализма и волюнтаризма въ общемъ ср. Grundriss der Psychologie⁹, с. 15 и сл., о элементарной природѣ психическихъ процессовъ соединенія тамъ же, с. 271 и сл.

таковы тѣ явленія, въ которыхъ ищутъ единственный корень миѳологіи, а въ придачу еще обыкновенно и религіи. Въ основѣ всѣхъ этихъ унитарныхъ гипотезъ молчаливо допускается тотъ принципъ простоты, согласно которому какая-нибудь научная теорія считается тѣмъ выше, чѣмъ большее количество фактовъ она можетъ вывести изъ одного единственнаго принципа. Но принципъ этотъ чисто логическій. Онъ могъ бы имѣть значеніе для миѳа лишь въ томъ случаѣ, если бы послѣдній носилъ характеръ первобытной научной гипотезы. Поэтому унитарныя теоріи миѳа разсматриваютъ его, обыкновенно, такимъ образомъ, точно онъ самъ является попыткой разрѣшенія интеллектуальныхъ проблемъ. Но съ психологической стороны здѣсь уже a priori въ высшей степени мало вѣроятно единое происхожденіе: сложной природѣ человѣческаго сознанія рѣзко противорѣчило бы, если бы мотивомъ миѳологическаго мышленія первоначально было только одно какое-нибудь единственное содержаніе сознанія. Поэтому эти унитарныя теоріи понятны сами лишь съ той точки зрѣнія, что при нихъ размышляющій миѳологъ проецируетъ въ вещи свою собственную логическую потребность въ единствѣ.

Та же ошибка присуща всѣмъ интеллектуалистическимъ истолкованіямъ миѳа и въ другомъ отношеніи: вмѣсто того, чтобы принимать во вниманіе всѣ процессы сознанія въ ихъ цѣломъ, они выдвигаютъ на первый планъ представленія, чтобы истолковать затѣмъ ихъ связи въ видѣ логическихъ процессовъ. Такимъ образомъ, логическая точка зрѣнія размышляющаго наблюдателя снова переносится на сами психическія содержанія опыта. Согласно съ этимъ, слѣдуя словоупотребленію прежней психологіи, смѣшивавшей логическое и психологическое, противопоставляютъ, обыкновенно, миѳологическое представленіе, какъ „простое представленіе" „воспріятію" (называемому иногда также „ощущеніемъ") въ томъ смыслѣ, что представленіе разсматривается, какъ чистый образъ фантазіи, между тѣмъ, какъ о воспріятіи полагаютъ, что оно вытекаетъ исключительно изъ внѣшнихъ, дѣйствующихъ какъ раздраженія, объектовъ. Само по себѣ это—теоретико-познавательное различіе, которое обладало бы психологическимъ значеніемъ лишь въ томъ случаѣ, если бы ему соотвѣтствовало какое-нибудь закономѣрное психологическое различіе. Но это послѣднее какъ разъ и не имѣетъ мѣста. Часто высказывавшееся утвержденіе, будто представленія фантазіи связаны съ болѣе слабыми, а воспріятія съ болѣе сильными ощущеніями, ошибочно. Существуетъ немало случаевъ, когда простые образы фантазіи, которымъ не соотвѣтствуетъ почти никакого реальнаго воспріятія, оказываются столь же интенсивными, какъ и прямыя чувственныя воспріятія. Нерѣдки и такіе примѣры, когда, наоборотъ, воспріятіе оказывается менѣе яркимъ и интенсивнымъ, чѣмъ образъ воспоминанія. Поэтому въ психологическомъ интересѣ слѣдуетъ рѣшительно избѣгать подобныхъ логическихъ, а не психологическихъ различій въ наименованіи. Можно поэтому оставить здѣсь слово „представленіе", какъ общее понятіе, существенный признакъ котораго заключается только въ томъ, что каждое представленіе является нѣкоторымъ даннымъ внѣ сознанія образованіемъ, въ отличіе отъ чувствъ и чувственныхъ элементовъ аффектовъ и волевыхъ процессовъ, воспринимаемыхъ непосредственно, какъ субъективныя переживанія. Это психологическое тожество содержаній фантазіи и такъ называемыхъ содержаній воспріятія имѣетъ особенно важное значеніе для

психологіи миѳа, потому что у послѣдняго еще болѣе, чѣмъ у образовъ художественной фантазіи, границы текучія. Вѣдь, миѳологическія представленія всегда первоначально составлены изъ элементовъ ощущенія, имѣющихъ начало во внѣшнихъ раздраженіяхъ, и изъ ассимилятивныхъ составныхъ частей, между тѣмъ, какъ цѣлое, даже если въ немъ значительно преобладаютъ ассимилятивные, чисто субъективные, элементы, представляется совершенно, какъ объективная дѣйствительность. Поэтому тамъ, гдѣ въ дальнѣйшемъ будетъ идти рѣчь о „миѳологическихъ представленіяхъ", тамъ постоянно нужно имѣть въ виду этотъ ихъ признакъ реальнаго значенія, благодаря которому они становятся въ одинъ рядъ съ такъ называемыми „воспріятіями".

Не говоря объ этомъ смѣшеніи психологическихъ и логическихъ точекъ зрѣнія, заимствованномъ, въ большинствѣ случаевъ, изъ болѣе ранней стадіи психологическаго изслѣдованія, существенный недостатокъ всѣхъ этихъ интеллектуалистическихъ теорій заключается въ томъ, что изъ огромнаго числа фактовъ, изъ которыхъ составляются столь сложныя психическія образованія, онѣ выхватываютъ не самые важные, а, наоборотъ, пренебрегаютъ *существенными пружинами* миѳологическаго мышленія и поведенія. Этими пружинами являются не представленія, но *аффекты*, сопровождающіе повсюду представленія и вторгающіеся, какъ могущественнѣйшіе возбудители фантазіи, въ образованіе представленій. Аффекты страха и надежды, желанія и страсти, любви и ненависти, представляютъ повсюду распространенные источники миѳа. Разумѣется, они всегда связаны съ представленіями. Но только они одни вдыхаютъ въ эти представленія жизнь. Благодаря этому они вторгаются въ сферу жизни съ неменьшей силой, чѣмъ коренящіеся въ чувственныхъ потребностяхъ человѣка инстинкты, съ которыми они тѣснѣйшимъ образомъ связаны. Поэтому именно миѳологическіе аффекты, а не миѳологическія представленія въ болѣе узкомъ смыслѣ слова, съ одной стороны, переходятъ въ живыя выразительныя движенія (Ausdrucksbewegungen), а, съ другой, отражаются въ многообразныхъ чувствахъ и настроеніяхъ, придающихъ характеру народовъ, какъ и индивидовъ, его постоянный отпечатокъ. Изъ всѣхъ этихъ субъективныхъ переживаній, идущихъ градаціей отъ чувствованія до волевого процесса, только у находящагося посрединѣ ея и образованнаго изъ нарастающихъ чувствованій аффекта имѣется координированное съ нимъ выразительное движеніе, какъ физическій дополнительный членъ, вѣрно передающій и направленіе и силу аффекта. Это выразительное движеніе дифференцируется затѣмъ на чародѣйское и культовое дѣйствіе, съ одной стороны, и на творческую дѣятельность въ сферѣ искусства, съ другой. Здѣсь въ то же время коренится причина тѣсной связи между искусствомъ и миѳомъ, особенно на первыхъ порахъ, когда миѳъ такъ же вліяетъ на искусство, какъ и искусство на миѳъ.

Въ это дальнѣйшее развитіе выразительныхъ движеній вторгается могучее аффективное значеніе культовыхъ дѣйствій, равно какъ и находящагося на службѣ у культа художественнаго творчества. Оно усиливаетъ ихъ и видоизмѣняетъ со стороны представленій и эмоцій. Здѣсь поэтому заключаются также и мотивы, которые способствуютъ сохраненію этого аффективнаго значенія миѳологическихъ образованій, и которые являются, такимъ образомъ, въ дальнѣй-

шемъ развитіи этихъ послѣднихъ краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ о происхожденіи миѳа изъ аффекта. Если бы каузальная потребность была мотивомъ миѳотворчества, а первобытное объясненіе явленій — его цѣлью, то было бы непонятно, почему не коснулись прежде всего подобныя попытки объясненія тѣхъ правильныхъ и грандіозныхъ явленій, съ которыхъ въ дѣйствительности и началось повсемѣстно впослѣдствіи объясненіе природы. Но именно они, какъ мы это увидимъ, играютъ совершенно ничтожную роль на зарѣ миѳотворчества. Первобытный человѣкъ или проходитъ равнодушно мимо нихъ, или же обращаетъ на нихъ вниманіе исключительно въ интересахъ своей повседневной практической жизни, при чемъ, если удовлетвореніе этихъ практическихъ потребностей протекаетъ свободно, безъ какихъ-либо возбуждающихъ аффекты инцидентовъ, эти явленія принимаются, какъ само собою разумѣющіяся вещи, не давая никакой пищи для миѳотворческой фантазіи. Ибо тамъ, гдѣ, скажемъ, первобытный человѣкъ сравниваетъ небесныя явленія съ вещами своего повседневнаго обихода — солнце съ пучкомъ соломы или кускомъ сала, луну съ серпомъ, лодкой, человѣческимъ лицомъ и пр., — тамъ, какъ ни характерны подобныя сужденія для первобытнаго мышленія, дѣло въ дѣйствительности идетъ не о миѳообразованіяхъ и не о причинныхъ объясненіяхъ, но просто о наивныхъ ассоціаціяхъ, которыя могутъ, конечно, впослѣдствіи вторгнуться въ сферу миѳотворчества, но сами совершенно чужды источникамъ первоначальнаго миѳотворчества. Точно также первобытный человѣкъ не испытываетъ совершенно потребности въ причинномъ объясненіи по отношенію къ другимъ повседневнымъ явленіямъ, поскольку они не являются для него источникомъ заботъ или надеждъ, радостей или горестей. Онъ беретъ ихъ такими, каковы они суть, не интересуясь вовсе тѣмъ, почему они суть. Коротко говоря, по отношенію къ явленіямъ онъ стоитъ вообще, и даже еще болѣе рѣшительнымъ образомъ, на той же точкѣ зрѣнія, на какой по существу стоитъ и въ наше время наивный человѣкъ, живущій только своими привычками и во имя удовлетворенія своихъ потребностей, поскольку культура не ознакомила его съ какими-нибудь фрагментами изъ мастерской науки. Поэтому дикій человѣкъ не знаетъ вообще причинности въ нашемъ смыслѣ слова. Что онъ знаетъ прежде всего и что умѣетъ цѣнить, такъ это тѣ вспомогательныя средства, въ которыхъ онъ нуждается въ борьбѣ за существованіе, опасности, которыя угрожаютъ ему въ этой борьбѣ и вызываемые ею аффекты. Поэтому болѣзнь, смерть, безуміе, а изъ внѣшнихъ явленій природы возбуждающія страхъ затменія небесныхъ свѣтилъ, несущая съ собой голодъ засуха, благодатный, слѣдующій за ней, дождь, словомъ, впечатлѣнія, тѣсно и непосредственно связанныя съ благополучіемъ и неблагополучіемъ человѣка, таковы главные источники первобытнаго миѳотворчества. И они-то именно, когда иссякли всѣ остальные источники, сохраняются еще долго въ видѣ пережитковъ суевѣрія.

Но нигдѣ дѣло здѣсь не идетъ о вопросахъ чистой любознательности; весь интересъ направленъ на то, чтобы устранить грозящія опасности или добиться желаемаго эффекта. Такимъ образомъ, всякое миѳотворчество происходитъ изъ аффекта и изъ вытекающихъ изъ него волевыхъ дѣйствій. И связь явленій опредѣляется въ умѣ первобытнаго человѣка (какъ еще и теперь въ умѣ суевѣрнаго культурнаго человѣка) не интеллектуальнымъ

интересомъ, но стремленіемъ доставить удовлетвореніе аффекту. Если угодно, эту связь можно назвать причинностью. Но, если отвлечься отъ того, что эта чародѣйская причинность ставитъ между собой въ отношенія нѣкоторыя явленія, то она по существу отлична отъ логической причинности науки. Она носитъ единичный характеръ, можетъ мѣняться отъ случая къ случаю, и является, такъ сказать, причинностью исключеній, ибо она относится только къ тѣмъ ограниченнымъ областямъ дѣйствительности, которыя лежатъ внутри человѣческой аффективной сферы. Во всемъ этомъ она образуетъ полную противоположность логической причинности науки, если даже и допустить, что мысль о связи внѣшне раздѣленныхъ явленій, доминирующая надъ всякаго рода причинностью, получила начало въ этой чародѣйской причинности.

Но границы между этими противоположностями текучія. Уже одно то, что обѣимъ этимъ формамъ мышленія общъ моментъ связыванія обособленныхъ явленій, дѣлаетъ возможнымъ постепенное переплетеніе мотивовъ, вторгающееся въ дальнѣйшія формы миөообразованія и выводящее ихъ изъ ихъ первоначальной сферы, хотя бы и впредь оставались соединяющія нити, въ которыхъ позднѣйшее связано съ этими первыми зачатками. Постоянно возникающія изъ аффекта и снова его порождающія формы культа, а съ ними и образы поддерживаемой миөомъ художественной фантазіи, продолжають дѣйствовать, несмотря на непрекращающееся измѣненіе значенія и на переплетеніе аффективныхъ и интеллектуальныхъ мотивовъ, оживляющимъ образомъ на первичныя силы миөотворчества. На позднѣйшихъ ступеняхъ развитія эти формы выраженія въ культѣ и искусствѣ не могутъ, разумѣется, вполнѣ удерживать въ себѣ мощно притекающіе и выдвигаемые къ тому же самимъ искусствомъ мотивы фантастической связи представленій. Вѣдь къ народамъ примѣнимо, какъ и къ отдѣльнымъ лицамъ, то замѣчаніе, что ни одинъ аффектъ не можетъ сохранить длительнымъ образомъ своей силы. Онъ не можетъ этого въ данномъ случаѣ уже по одному тому, что уже рано интересы практической жизни предъявляютъ все растущія требованія къ интеллектуальнымъ функціямъ и что съ своими правами выступаютъ выросшія изъ этихъ интересовъ философія и техника; а, вмѣстѣ съ тѣмъ, миөотворческая фантазія получаетъ сама въ развитіи изобразительнаго искусства и художественной поэзіи новыя вспомогательныя средства, пропитанныя во все возрастающей мѣрѣ интеллектуальными мотивами. Благодаря этому, аффектъ, въ концѣ концовъ, умѣряется въ большинствѣ этихъ дальнѣйшихъ образованій до степени болѣе спокойнаго настроенія. Границы между миөомъ и поэзіей стираются, а миөическое повѣствованіе, развившись въ искусствѣ въ миөологическій эпосъ и драму, становится народной поэзіей, отличающейся отъ искусственной поэзіи развѣ только своей болѣе наивной и неправильной формой. Благодаря этому и происходитъ то, что выраженіе „миөъ" получаетъ, въ концѣ концовъ, значеніе названія для образовъ миөотворческой фантазіи, которые сами представляютъ уже смѣсь миөа и поэзіи [1]). Въ этихъ миөообразованіяхъ—какъ они даны намъ, начиная отъ первобытныхъ миөическихъ сказокъ въ многообразномъ матеріалѣ сказаній и легендъ—аффективный корень миөа бываетъ, подъ конецъ, похороненъ подъ грудой интеллек-

[1]) См. ниже, часть II, гл. 4.

туальныхъ, хотя болѣе или менѣе и фантастическихъ, мотивовъ, составляющихъ ближайшее содержаніе повѣствованія. Чтобы найти аффективные мотивы миөа, которые всегда имѣются и здѣсь, надо поэтому вскрыть миөъ. Но это возможно лишь благодаря тому, что привлекаются къ разсмотрѣнію обычаи и нравы и продолжающія въ нихъ жить формы чародѣйскихъ и культовыхъ актовъ, въ которыхъ дольше всего сохраняются первоначальныя пружины всякаго миөотворчества.

2. Миөологическая апперцепція.

Здѣсь мы не можемъ еще вдаваться въ подробный психологическій анализъ разсматриваемыхъ явленій. Мы ограничиваемся пока предварительнымъ установленіемъ понятій, поскольку оно необходимо для полученія достаточно надежной точки зрѣнія изслѣдованія. Существуетъ прежде всего о д н о свойство, въ признаніи котораго сходятся между собой самыя различныя, въ другихъ отношеніяхъ принципіально несходныя, миөологическія теоріи. Это обстоятельство заключается въ томъ, что миөъ о ж и в л я е т ъ предметы, что онъ превращаетъ объекты окружающаго міра, равно какъ и самого человѣка, части его тѣла и его внутренніе душевные процессы, въ особыя чувствующія и стремящіяся существа. Если,—не говоря о немногихъ исключеніяхъ,—всѣ миөологи единодушно признаютъ это свойство, то мы должны видѣть въ этомъ доказательство того, что въ основѣ его лежитъ фактическое наблюденіе.

И вотъ мы ставимъ первый вопросъ: откуда происходитъ это свойство миөологическаго мышленія, которое мы можемъ назвать „оживляющимъ", а въ особенныхъ случаяхъ, когда оно доходитъ до проицированія извѣстныхъ постоянныхъ свойствъ характера въ объекты, „олицетворяющимъ"? По существу отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ въ томъ, что мы узнали при разсмотрѣніи фантазіи, какъ общей функціи индивидуальнаго сознанія (кн. II, гл. I, 1). Фантазія не есть вовсе нѣчто такое, что присоединяется къ другимъ процессамъ сознанія въ качествѣ особой области явленій или въ качествѣ обнаруженія нѣкоторой особенной способности. Она просто выраженіе для душевныхъ процессовъ вообще, если эти послѣдніе разсматриваются подъ угломъ зрѣнія взаимодѣйствія внѣшнихъ впечатлѣній и слѣдовъ прежнихъ переживаній, и при томъ особомъ условіи, что вытекающіе изъ этого взаимодѣйствія результаты пробуждаютъ чувства и аффекты, которые проицируются воспринимающимъ субъектомъ въ объекты, хотя въ то же время они и ощущаются, какъ субъективныя возбужденія. Этотъ процессъ сопровождаетъ до извѣстной степени всѣ содержанія сознанія, такъ какъ нѣтъ душевнаго состоянія, въ которомъ не происходило бы такого взаимодѣйствія непосредственныхъ и воспроизведенныхъ элементовъ при наличности болѣе или менѣе сильныхъ чувственныхъ реакцій. Слѣдовательно, дѣятельность фантазіи есть лишь наступающее при благопріятныхъ условіяхъ усиленіе нормальныхъ функцій. Такимъ же точно образомъ, миөологическая фантазія не есть вовсе какая-то специфическая, обнаружившаяся когда-то однажды и затѣмъ безвозвратно исчезнувшая душевная сила,—наоборотъ, она по всему своему существу

тожественна съ фантазіей вообще. Отличительнымъ моментомъ ея является лишь то, что при ней проицированіе чувствъ, аффектовъ и волевыхъ стремленій въ объекты усиливается до того, что объекты сами начинаютъ казаться оживленными существами. Вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, эта объективація приноситъ съ собой необходимо связанную съ перенесеніемъ чувствъ въ объектъ перемѣну господствующихъ чувствъ. Такимъ образомъ, миѳологическое оживленіе и олицетвореніе являются повышенной степенью всѣхъ тѣхъ процессовъ, которые при описаніи эстетическаго дѣйствія, обыкновенно, называютъ „вчувствованіемъ". Оно — вчувствованіе, при которомъ собственное чувствованіе и стремленіе переносятся въ объекты, такимъ образомъ, что эти послѣдніе сами становятся чувствующими и стремящимися существами. Но, если эстетическое вчувствованіе и миѳологическое оживленіе представляютъ процессы родственнаго характера, то оба они опять-таки являются лишь модификаціями болѣе общей функціи постиженія объекта, именно апперцепціи. Кантъ назвалъ эту функцію, которую, какъ субъективное условіе, предполагаютъ всѣ наши воззрѣнія и понятія, „трансцедентальной апперцепціей". Здѣсь мы оставимъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько правъ Кантъ съ своимъ ученіемъ объ апріорности этого понятія. Точно также мы совершенно абстрагируемъ отъ формъ нагляднаго представленія и понятія, по которымъ онъ, схематизируя, разложилъ ее. Вѣдь психологически форма и содержаніе нашихъ представленій такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, что не только формы нагляднаго представленія и понятія не бываютъ даны, какъ это указалъ Кантъ, безъ содержанія изъ ощущеній, но что даже формы эти повсюду находятся въ функціональной зависимости отъ этого содержанія [1]). Какъ бы то ни было, всякая апперцепція остается „трансцендентальной" въ томъ смыслѣ, что постиженіе объекта является въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ волевымъ актомъ субъекта, при которомъ на объектъ переносится основное свойство послѣдняго, единство его состояній. Понимаемая въ такомъ широкомъ смыслѣ, трансцендентальная апперцепція образуетъ основу какъ эстетическаго вчувствованія, такъ и миѳологическаго оживленія. Но съ генетической точки зрѣнія, изъ различныхъ формъ апперцепціи миѳологическая апперцепція самая первоначальная, ибо при ней ощущенія непосредственно становятся свойствами объекта. Чувства и волевые процессы при ней проицируются каждый разъ въ объектъ въ тотъ моментъ, когда чувства поднимаются до степени аффектовъ, благодаря которымъ разряжаются противоположные аффекты со связанными съ ними выразительными движеніями. Но здѣсь въ то же время обнаруживается глубокое различіе между этими, построенными изъ элементовъ чувства, душевными состояніями и ощущеніями. Въ то время, какъ эти послѣднія прямо переносятся въ объекты, такъ что для наивнаго сознанія они являются свойствами объектовъ, чувства и аффекты остаются и впредь пережитыми лично душевными состояніями, по отношенію къ которымъ перенесенныя въ возбуждающій предметъ настроенія и эмоціи превращаются въ ихъ коррелаты. Такъ, страхъ, перенесенный на возбуждающій страхъ предметъ, становится угрозой или же, въ зависимости отъ особаго душевнаго состоянія,—злобой, завистью, ненавистью, удивленіе становится

[1]) Ср. мою «Систему философіи» I³. с. 98 и сл. Kleine Schriften, I, с. 40 и сл.

вызывающимъ удивленіе, импозантнымъ, изумительнымъ и пр. Въ этомъ лежитъ также причина того, что отнюдь не всякій предметъ вызываетъ миѳологическую апперцепцію: на ступени миѳотворческаго сознанія человѣкъ проходитъ равнодушно мимо безчисленнаго множества объектовъ, и только тамъ, гдѣ нѣкоторое раздраженіе высвобождаетъ сильные аффекты, вызывающіе, въ свою очередь, сильныя аффективныя противодѣйствія, имѣетъ мѣсто миѳологическая апперцепція.

Къ миѳологической апперцепціи примыкаетъ прежде всего эстетическая. Въ ней сохраняются еще всѣ существенные факторы первой, только надъ проицируемыми въ предметъ аффектами цѣликомъ господствуетъ объективное наглядное представленіе. Это предполагаетъ, съ одной стороны, ослабленіе аффекта, а, съ другой, расширеніе области высвобождающихъ аффектъ раздраженій, которое благопріятствуетъ многообразію эстетическихъ настроеній и, въ свою очередь, дѣйствуетъ на миѳологическіе аффекты. Благодаря этому и послѣдніе становятся многообразнѣе, дѣлаясь въ то же время болѣе умѣренными, такъ что они могутъ постепенно переходить въ чисто эстетическія настроенія. Если же элементы чувствованія сводятся къ простому внутреннему акту воли, связанному съ актомъ постиженія, какъ таковымъ, то подъ конецъ на мѣсто эстетическаго постиженія мы получаемъ функцію обыденнаго равнодушнаго вниманія. Благодаря этому, послѣднее, какъ самая общая форма апперцепціи, становится снова формальнымъ условіемъ и предыдущихъ ступеней. Но такъ какъ эта, самая общая, форма апперцепціи представляетъ неразложимый дальше логическій постулатъ, то и въ реальной душевной жизни она смѣшивается съ другими, болѣе богатыми содержаніемъ, формами той же функціи. Вѣдь въ нормальный процессъ нашихъ объективныхъ воспріятій и ихъ связей вторгаются постоянно, то въ неопредѣленномъ видѣ, то болѣе отчетливыя, эстетическія чувства съ образующими ихъ необходимый субстратъ перенесеніями собственныхъ эмоцій въ объекты, и эта эстетическая апперцепція можетъ при благопріятныхъ условіяхъ снова усилиться до степени миѳологической апперцепціи. Поэтому миѳъ не представляетъ собою формы мысли, принадлежащей къ невозвратному прошлому; онъ продолжаетъ жить или стремиться снова вернуться къ жизни тамъ, гдѣ онъ временно исчезъ. Здѣсь въ то же время эстетическое наглядное представленіе образуетъ промежуточную форму, образующую для миѳотворческаго сознанія суррогатъ, который дѣлаетъ возможнымъ разряженіе ставшихъ первоначально свободными при миѳообразованіи душевныхъ силъ. Поэтому причины для пріостановки этой дѣятельности заключаются не столько въ томъ, что исчезаетъ сама миѳотворческая фантазія, сколько во все возрастающихъ препятствіяхъ, которыя она встрѣчаетъ при своемъ обнаруженіи. Равнодѣйствующей подобныхъ стремленій и препятствій и является эстетическое наглядное представленіе. Поэтому эпоха высшаго развитія эстетической фантазіи вовсе не совпадаетъ съ временемъ неограниченнаго господства миѳологическаго мышленія; она относится скорѣе къ тому времени, когда уже сломлена непосредственная мощь миѳотворчества, продолжающая, однако, еще достаточно сильно дѣйствовать въ свободной игрѣ фантазіи.

Эстетическая апперцепція отличается отъ миѳологической не по существу, но по степени. Онѣ сходны еще и въ томъ отношеніи, что не всякій предметъ возбуждаетъ ихъ въ одинаковой мѣрѣ. И миѳологическая, и эстети-

ческая цѣнность явленій зависитъ какъ отъ объективныхъ, такъ и отъ субъективныхъ условій. При этомъ и въ миѳологической, и въ эстетической области эти условія не одни и тѣ же въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ; они мѣняются, въ зависимости отъ природной и культурной обстановки, а также и отъ способностей человѣка. Особенно глубокое значеніе имѣетъ здѣсь одинъ моментъ: онъ заключается въ наступающемъ въ ходѣ развитія миѳа возвышеніи той оживляющей апперцепціи, которая образуетъ общую черту всякаго миѳотворчества и которая въ ослабленномъ видѣ чувствуется еще и въ каждомъ эстетическомъ дѣйствіи, до степени ея олицетворяющей формы. Благодаря послѣдней, миѳологическій предметъ становится личнымъ существомъ, не просто отражающимъ мгновенную или періодически повторяющуюся при одномъ и томъ же впечатлѣніи эмоцію, но соединяющимъ въ себѣ рядъ постоянныхъ свойствъ, подобныхъ тѣмъ, которыя находитъ у себя или у себѣ подобныхъ апперципирующій субъектъ. При этомъ возвышеніи оживленнаго лишь въ моментъ аффективнаго возбужденія предмета до степени существа, обладающаго опредѣленными душевными свойствами, дѣйствуютъ три условія. Во-первыхъ, эта высшая ступень миѳологической апперцепціи предполагаетъ болѣе опредѣленно выраженный характеръ миѳотворческаго сознанія. Затѣмъ въ коллективности, въ которой совершается процессъ миѳотворчества, должны обнаружиться многочисленныя личныя особенности у членовъ этой коллективности. Наконецъ, несвязанные первоначально и опредѣленные мгновеннымъ впечатлѣніемъ миѳологическіе образы должны быть наглядно представлены въ миѳическомъ повѣствованіи, должны быть поставлены въ отношенія къ нѣкоторой болѣе постоянной обстановкѣ и къ другимъ аналогично оживленнымъ и одареннымъ личными свойствами существамъ. Поэтому можно распознать это превращеніе миѳологическихъ образовъ фантазіи въ лица въ его первыхъ началахъ тамъ, гдѣ въ первобытномъ миѳическомъ повѣствованіи сохраняются неизмѣнно нѣкоторыя общія и неопредѣленныя свойства характера, особенно такія, которыя выдѣляются въ качествѣ противоположностей на фонѣ другъ друга, въ родѣ встрѣчающихся въ сказкахъ противоположностей сильнаго и слабаго, умнаго и глупаго, добраго и злого. Бываютъ также случаи, когда миѳологическое образованіе прикрѣплено къ опредѣленному мѣсту, отъ котораго вызываетъ постоянно одинъ и тотъ же аффектъ, придающій въ своемъ обратномъ дѣйствіи самому этому образованію длительный характеръ. Такъ этотъ процессъ олицетворенія начинаетъ впервые замѣчаться въ простыхъ миѳическихъ повѣствованіяхъ и мѣстныхъ сказаніяхъ, чтобы затѣмъ въ сказаніяхъ о герояхъ и богахъ подняться до боговъ культурныхъ религій.

3. Содержаніе воспріятія миѳологическихъ представленій.

Оживляющая апперцепція, которую вслѣдствіе ея кардинальнаго значенія для миѳологической ступени мышленія мы можемъ назвать также „миѳологической“, — не есть вовсе какой-то специфическій процессъ; она представляетъ лишь особую, возникающую при опредѣленныхъ условіяхъ усиленія аффекта, форму апперцепціи вообще. Точно также и всѣ прочія свойства миѳологическаго мышленія находятся въ тѣснѣйшей связи съ этими условіями.

Сюда относится прежде всего одинъ признакъ, превращаемый въ его противоположность какъ символическимъ, такъ и раціоналистическимъ толкованіемъ миѳовъ — именно свойство всѣхъ первоначальныхъ миѳологическихъ представленій являться въ качествѣ непосредственно данной дѣйствительности. Оно можетъ отсюда перейти также и на многообразныя, часто крайне запутанныя, ассоціаціи, въ которыя вступаютъ другъ съ другомъ различныя содержанія миѳообразующаго сознанія. Первоначальныя созданія миѳотворческой фантазіи будутъ поэтому признаваться за объективныя содержанія воспріятія, а не за простыя субъективныя представленія. Чѣмъ примитивнѣе представленія, тѣмъ отчетливѣе сказывается эта черта непосредственной дѣйствительности и тѣмъ яснѣе становится, что при обычномъ способѣ истолкованія миѳовъ здѣсь подставляются мотивы или вставляются промежуточные процессы, которые на самомъ дѣлѣ не существуютъ и которые къ тому же и нисколько не нужны для объясненія явленій, вполнѣ понятныхъ психологически и безъ подобныхъ вспомогательныхъ построеній. Такъ, напримѣръ, за одинъ изъ главныхъ источниковъ вѣры въ души можно, разумѣется, признать съ правомъ вѣрованіе, что душа какого-нибудь умершаго или хотя бы и живого, но отсутствующаго человѣка является во снѣ другому человѣку. Но если начать выдавать это представленіе за „теорію“, съ помощью которой будто бы первобытный человѣкъ старается объяснить себѣ явленія сновидѣній [1]), то можно сказать, что въ дѣйствительности не существуетъ вовсе такой теоріи, и что дикій человѣкъ вообще не испытываетъ потребности въ размышленіи надъ причинами своихъ сновидѣній. Видѣнный имъ во снѣ образъ какого-нибудь человѣка онъ принимаетъ за то, чѣмъ онъ ему является: за двойника самого этого человѣка, отличающагося отъ послѣдняго лишь своимъ призрачнымъ характеромъ, своей протеевидной измѣнчивостью, своимъ внезапнымъ приходомъ и уходомъ. Этотъ двойникъ человѣка, похожій на него и все-таки отличный отъ него, и есть сама душа. Но при этомъ первобытный человѣкъ такъ же мало думаетъ объ объясненіи явленій сновидѣнія, какъ и объ опредѣленіи того, что такое душа. Подобно тому, какъ надѣтая кѣмъ-нибудь на лицо маска есть для первобытнаго человѣка въ дѣйствительности тотъ демонъ или то животное, которое она обозначаетъ, а не просто изображеніе его, хотя, можетъ-быть, носителемъ маски оказывается какой-нибудь хорошій знакомый, — подобно этому и появленіе души во снѣ есть для него непосредственное, принимаемое безъ всякой рефлексіи, переживаніе. Но что необходимо, чтобы придать вообще содержанію представленія характеръ реальнаго воспріятія, такъ это возбуждающій аффектъ, т.-е. какъ разъ то условіе, которое упускается разобранными нами интеллектуалистическими теоріями.

4. Миѳологическая ассоціація.

Къ тѣмъ простѣйшимъ случаямъ, когда миѳологическое представленіе является непосредственнымъ содержаніемъ воспріятія, присоединяются другіе, основывающіеся на ассоціаціяхъ. Исходя отъ отдѣльныхъ соединеній,

[1]) Ср., напримѣръ, E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, I, с. 422 и сл.

они могутъ подъ конецъ охватить болѣе или менѣе сложную ткань представленій. Такъ, напримѣръ, на ряду съ образами, являющимися во снѣ, явленія дыханія представляютъ наиболѣе распространенный источникъ вѣры въ души. Но свое содержаніе представленіе это получаетъ не въ самомъ непосредственномъ явленіи, какъ въ случаѣ сновидѣнія, а въ привходящей здѣсь ассоціаціи. И здѣсь обыкновенно толкованіе миѳовъ подставляетъ на мѣсто реальнаго процесса, происходящаго до извѣстной степени механически благодаря часто повторяющемуся соединенію опредѣленныхъ впечатлѣній, нѣкоторую, возникшую изъ размышленія, теорію человѣка, оставшагося на первобытной или наивной ступени мышленія. Такъ какъ жизнь прекращается съ послѣднимъ вздохомъ, то дыханіе будто бы разсматривается первобытнымъ человѣкомъ, какъ оживляющій и одушевляющій „принципъ". Въ дѣйствительности же это теорія, которая, какъ мы въ правѣ полагать, возникла уже въ очень раннія времена у спекулировавшихъ надъ жизнью и душой врачей и философовъ, развившись изъ широко распространенныхъ народныхъ представленій. Но внутри самаго круга этихъ представленій не существуетъ вовсе подобной теоріи. Здѣсь со смертью и всей чередой сопровождающихъ ее явленій—неподвижностью, оцѣпенѣніемъ и поблѣднѣніемъ тѣла,—связано непосредственно путемъ прочной ассоціаціи явленіе послѣдняго глубокаго вздоха. Эта ассоціація такая же непосредственная дѣйствительность, какъ и являющійся во снѣ образъ покойника. Дыханіе — это составная часть живого человѣка. Что же касается вопроса о томъ, какъ это дыханіе производитъ всѣ явленія, составляющія въ своей связи душевную жизнь, по поводу этого первобытный человѣкъ не предается рѣшительно никакимъ размышленіямъ. Дыханіе для него дѣйствительно душа, которая, какъ онъ слышитъ и видитъ, выходитъ въ моментъ смерти черезъ ротъ. Къ этому затѣмъ присоединяются сами по себѣ, въ силу естественныхъ отношеній представленій, дальнѣйшіе ряды ассоціацій, благодаря которымъ представленіе о душѣ можетъ все болѣе и болѣе удаляться отъ своего исходнаго пункта. Дыханіе разсматривается, какъ выходящее изо рта облачко. Благодаря этому процессъ покиданія душой тѣла ассоціируется съ движеніемъ облаковъ. Тамъ, гдѣ, подъ вліяніемъ какихъ-нибудь другихъ возбуждающихъ аффекты мотивовъ, облако апперципируется, какъ живое, тамъ оно, въ свою очередь, можетъ соединиться съ представленіемъ о летающей птицѣ или, въ совсѣмъ иной связи, съ представленіемъ о поднимающемся на небо или опускающемся съ него солнцѣ. Образъ птицы вызываетъ затѣмъ образъ плывущаго корабля и т. д. Такъ возникаютъ миѳы о птицѣ мертвыхъ, о кораблѣ душъ, наконецъ, многочисленныя связи вѣры въ души съ лунными и солнечными миѳами. Одна уже огромная распространенность этихъ миѳовъ и ихъ вполнѣ независимое (по крайней мѣрѣ, во множествѣ случаевъ) возникновеніе указываютъ на принудительную силу этихъ ассоціацій. Поэтому бо̀льшая или меньшая степень общности представленій является опять-таки масштабомъ для силы ассоціативныхъ мотивовъ и для числа ассоціативныхъ связующихъ членовъ, съ которыми возрастаетъ прочность подобныхъ соединеній. Поэтому оба вышеуказанныхъ представленія,—именно, съ одной стороны, что душа это тѣнь, подобная образу сновидѣнія, а, съ другой,—что она заключена въ дыханіи,—имѣютъ первоначально, повидимому, универсальное, не допускающее исключеній, значеніе. Миѳы о птицѣ

мертвыхъ и о кораблѣ душъ тоже очень распространены на землѣ, но они совсѣмъ не такъ всеобщи. Наконецъ, соединенія вѣры въ души съ лунными и солнечными миѳами встрѣчаются достаточно часто, чтобы можно было при случаѣ предположить съ большой степенью вѣроятности ихъ независимое происхожденіе. Но ихъ распространенность не носитъ вовсе всеобщаго характера. Кромѣ того, они проявляются въ весьма разнообразныхъ, въ частности довольно значительно уклоняющихся другъ отъ друга, формахъ.

5. Взаимоотношенія между психическими факторами миѳообразованія.

Если теперь мы станемъ разсматривать признаки миѳологическаго мышленія въ ихъ связи, то мы замѣтимъ, что ни одна изъ ихъ составныхъ частей не носитъ специфическаго характера, но что онѣ заключаются въ общихъ признакахъ процессовъ сознанія. Но связь этихъ процессовъ своеобразная, поскольку, во-первыхъ, первоначальное возникновеніе миѳологическихъ представленій предполагаетъ могучіе аффекты, которые усиливаются благодаря соотвѣтствующимъ имъ и объективированнымъ въ возбуждающихъ аффекты предметахъ противоаффектамъ, и поскольку, во-вторыхъ, всѣ первоначальныя миѳологическія представленія обнаруживаютъ повсюду черты непосредственныхъ, а не опосредствованныхъ съ помощью размышленія, переживаній. Эти свойства передаются затѣмъ всѣмъ дальнѣйшимъ образованіямъ, которыя развиваются на основѣ первичныхъ, вызванныхъ какими-нибудь внѣшними впечатлѣніями, миѳологическихъ представленій. Само впечатлѣніе, подъ вліяніемъ аффективныхъ мотивовъ, испытываетъ ассимилятивныя преобразованія черезъ посредство репродуктивныхъ элементовъ. Появляются дальнѣйшія ассоціаціи, въ которыхъ такое, ассимилятивно преобразованное, впечатлѣніе соединяется съ имѣющимися уже въ сознаніи свойствами, или родственными по своему аффективному характеру, или легко ассоціирующимися черезъ посредство какихъ-нибудь другихъ внѣшнихъ отношеній. И чѣмъ болѣе при этомъ миѳотворческая фантазія сохраняетъ за своими образованіями ихъ первоначальный характеръ объективной дѣйствительности, тѣмъ легче эта черта переходитъ въ переплетающіяся съ содержаніемъ воспріятія ассоціаціи, такъ что миѳическій образъ можетъ все болѣе и болѣе удаляться отъ дѣйствительнаго впечатлѣнія, не отнимая у него убѣдительной силы реальнаго переживанія. Но эта сила сама проистекаетъ, въ концѣ концовъ, изъ характеризующей миѳотворческое сознаніе формы апперцепціи, которая подъ вліяніемъ аффектовъ оживляетъ объектъ и переноситъ въ нихъ, измѣняя соотвѣтственнымъ образомъ ихъ качество, собственныя душевныя движенія субъекта. Такимъ образомъ, эти основныя свойства миѳа тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собой. Но въ обычной концепціи миѳа привилегированное мѣсто заняло не то изъ свойствъ его, которое наиболѣе просто, но, наоборотъ, то, которое, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, оказывается самымъ сложнымъ, зависящимъ отъ различнѣйшихъ предварительныхъ условій, именно оживляющая апперцепція. Она больше другихъ бросается въ глаза; поэтому насчетъ существованія ея и наблюдается наибольшее единодушіе. Между тѣмъ, фактически наиболѣе простое, хотя и легче всего ускользающее отъ разсмотрѣнія

свойство это — свойство *непосредственной объективной дѣйствительности*. Оно оттѣсняется на задній планъ и рационалистическимъ и символическимъ пониманіемъ миѳа, такъ какъ обѣ эти теоріи отнимаютъ у миѳа именно этотъ характеръ непосредственности и приписываютъ ему какое-то скрытое значеніе. Въ дѣйствительности же это свойство непосредственной дѣйствительности не нуждается, какъ таковое, ни въ дедукціи изъ какихъ-либо иныхъ мотивовъ, ни въ какомъ-либо, лежащемъ внѣ его, финалистическомъ опредѣленіи. Вѣдь оно соотвѣтствуетъ абсолютно наивному, совершенно свободному отъ предпосылокъ, состоянію сознанія, да собственно оно и есть не что иное, какъ само это состояніе. Разсудочные мотивы, приписываемые постороннимъ наблюдателемъ этому наивному сознанію, искажаютъ правильное пониманіе вещей не только тѣмъ, что примѣшиваютъ къ нему несуществующіе фактически мотивы, но еще болѣе тѣмъ, что оттѣняютъ на задній планъ или же совсѣмъ элиминируютъ *аффективные мотивы*, имѣющіе рѣшающее значеніе для ограниченія миѳологической апперцепціи сравнительно небольшимъ количествомъ впечатлѣній. Вмѣсто этого подставляются придуманные или играющіе въ дѣйствительности второстепенную роль мотивы, только потому, что они лучше всего соотвѣтствуютъ духу интеллектуалистической концепціи. Такъ, напримѣръ, выставляютъ *движеніе* предметовъ въ качествѣ особенно дѣйственнаго миѳологическаго мотива. Но достаточно только сравнить впечатлѣніе, оказываемое на воображеніе при дневномъ свѣтѣ бѣгущимъ ручьемъ, съ несравненно болѣе сильнымъ впечатлѣніемъ, оказываемымъ спрятаннымъ въ лѣсномъ сумракѣ горнымъ озеромъ, чтобы понять, что въ дѣйствительности этотъ мотивъ движенія долженъ играть при образованіи миѳовъ сравнительно ничтожную роль.

Къ свойству непосредственной дѣйствительности примыкаетъ затѣмъ вліяніе *ассимиляцій* и *ассоціацій*, которое, въ свою очередь, дѣйствуетъ почти безпрепятственно, благодаря мощи возбуждающихъ аффектовъ. Этому вліянію ассимиляцій содѣйствуетъ то, что первичность и непосредственность миѳологической апперцепціи исключаетъ возможность всѣхъ тѣхъ задержекъ, которыя приносятъ съ собой болѣе развитые комплексы мыслей. И здѣсь тѣ теоріи, которыя, какъ рационалистическая и символическая концепціи, видятъ въ подобныхъ размышленіяхъ и цѣлеположеніяхъ источники миѳообразованія, терпятъ крушеніе, ибо онѣ желаютъ вывести миѳъ изъ тѣхъ условій, которыя имѣютъ своимъ результатомъ какъ разъ разрушеніе миѳологическаго мышленія. Но неограниченная, нестѣсняемая никакими интеллектуальными задержками, мощь ассоціативныхъ процессовъ включаетъ сама по себѣ, въ качествѣ существенныхъ факторовъ, также и сліянія (Verschmelzungen) и ассимиляціи между субъективными чувствами и желаніями и объективными содержаніями сознанія. Результатомъ всѣхъ этихъ соединеній является охватывающая всѣ эти процессы, одновременно и переживаемая субъективно и проэцируемая въ объекты, апперцепція, которая, благодаря именно этимъ аффективнымъ мотивамъ и накопляющимся безъ задержекъ ассимиляціямъ и ассоціаціямъ, становится миѳологической апперцепціей. Чѣмъ свободнѣе протекаютъ ассоціаціи, тѣмъ болѣе ассимилируетъ при этомъ субъективное содержаніе сознанія объективныя впечатлѣнія, сливаясь съ ними въ непосредственную дѣйствительность: объектъ воспринимается, какъ живое существо, которое

можетъ быть пространственно раздѣльнымъ отъ субъекта и самостоятельно дѣйствующимъ существомъ, но которое само принимаетъ участіе въ вызываемыхъ предметомъ аффектахъ и чувствахъ, такъ что они не могутъ быть противопоставлены ему, какъ чисто субъективныя реакціи. Прежде чѣмъ сможетъ произойти такое противоставленіе, должны стать дѣйственными задержки, испытываемыя миѳологическимъ мышленіемъ благодаря умственному развитію, которое растетъ вмѣстѣ съ начинающимся саморазличеніемъ субъекта отъ объектовъ и прогрессирующимъ утонченіемъ этого различенія. Но всѣ факторы миѳологической апперцепціи — непосредственное впечатлѣніе, вызываемые имъ аффекты, его ассимилятивныя связи и преобразованія—образуютъ нераздѣльную въ дѣйствительности, внутренне связанную, цѣпь процессовъ. Само непосредственное формированіе впечатлѣнія есть уже продуктъ многочисленныхъ, вызванныхъ дѣйствіями чувствъ и аффектовъ, ассимиляцій и сліяній, которыя незамѣтно, безъ рѣзкихъ переходовъ, приводятъ къ другимъ, болѣе слабымъ, ассоціаціямъ. Апперцепція цѣлаго, или волевой актъ, связующій всѣ эти элементы въ единство, есть лишь послѣдняя равнодѣйствующая этого психическаго синтеза.

Со всѣми указанными своими чертами эти начатки человѣческаго мышленія, которые мы назвали миѳологической ступенью его, не представляютъ сами по себѣ ничего специфическаго, чуждаго болѣе развитымъ психическимъ функціямъ; они просто сами эти функціи въ наиболѣе первичной и потому, въ извѣстной мѣрѣ, наиболѣе естественной формѣ ихъ проявленія. Поэтому и они, точно такъ же, какъ и указанныя, болѣе развитыя, формы, не представляютъ вовсе суммы или ряда различныхъ, вытекающихъ изъ обособленныхъ душевныхъ силъ, дѣйствій,—наоборотъ, всѣ эти функціи образуютъ одно связное цѣлое. Конечно, это цѣлое можно разложить на отдѣльные факторы, которые—по главнымъ ихъ комплексамъ—мы различаемъ, какъ *впечатлѣніе*, *ассоціацію* и *апперцепцію*. Но по существу понятія эти обозначаютъ всегда одинъ и тотъ же процессъ, разсматриваемый каждый разъ съ другой стороны: мы называемъ его впечатлѣніемъ, когда имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, ближайшія аффективныя дѣйствія и сліянія, происходящія между самими новыми, вступающими въ сознаніе, элементами; ассоціаціями, поскольку принимаются въ разсчетъ соединенія этихъ элементовъ съ предшествующими переживаніями сознанія, отчасти въ формѣ непосредственныхъ ассимиляцій, отчасти какъ болѣе слабыя ассоціаціи воспоминаній; и, наконецъ, апперцепціей, когда мы выдвигаемъ на первый планъ соединеніе всѣхъ этихъ факторовъ въ одну результирующую функцію сознанія.

Но подобно тому, какъ нѣтъ впечатлѣнія, которое не содержитъ въ себѣ уже само многочисленныхъ ассимилятивныхъ ассоціацій, такъ нѣтъ и процесса ассоціаціи, который не входилъ бы въ нѣкоторую равнодѣйствующую, содержащую вмѣстѣ съ нимъ другія ассоціаціи объективныхъ и субъективныхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ въ каждое мгновеніе состояніе сознанія. Это то самое отношеніе между апперцепціей и ассоціаціей, которое мы уже встрѣтили въ проблемахъ языкознанія, и особенно наглядно при разсмотрѣніи процессовъ измѣненія смысла словъ [1]).

---

[1]) Ср. т. I², с. 604 и сл. Сюда же Physiologische Psychologie, т. 3, с. 572 и сл.

ГЛАВА ВТОРАЯ.
Вѣра въ души и чародѣйскіе культы.

I. Общія формы представленій о душѣ.

1. Двоякое происхожденіе понятій о душѣ.

Въ тѣхъ многообразныхъ явленіяхъ, которыя мы охватываемъ названіемъ вѣры въ души, мы встрѣчаемъ понятіе „душа“ въ двухъ существенно различныхъ формахъ. Одно изъ этихъ понятій души мы можемъ назвать понятіемъ о связанной душѣ, такъ какъ въ этомъ случаѣ душа есть свойство самого живого тѣла. Ему мы противоставимъ понятіе о свободной, отдѣлимой отъ тѣла, душѣ. Оба эти понятія души соединяются между собой съ самыхъ раннихъ поръ. Кромѣ того, эти понятія могутъ переходить другъ въ друга многоразличными способами, при чемъ беретъ верхъ то одно, то другое, или же въ видѣ конечнаго результата получается нѣкоторое сліяніе обоихъ. Какъ ни важны эти явленія для развитія вѣры въ души, они немало способствуютъ въ то же время затемнѣнію ея двоякаго происхожденія. Благодаря этому и происходитъ то, что одинъ какой-нибудь изъ этихъ повсюду связанныхъ между собою первоисточниковъ вѣры въ души принимается въ дѣйствительности за единственный; или же вслѣдствіе сліянія первоначально раздѣльныхъ понятій становятся неясными мотивы вѣры въ души, такъ что подъ конецъ эта послѣдняя начинаетъ разсматриваться, какъ нѣкоторый первичный, вытекающій изъ непосредственнаго внутренняго созерцанія, фактъ человѣческаго сознанія. Если отъ перваго изъ этихъ заблужденій страдаетъ, главнымъ образомъ, оцѣнка первобытныхъ миѳовъ о душѣ, то второе даетъ себя чувствовать съ исключительной силой на высшихъ, философскихъ ступеняхъ развитія понятія души, когда по большей части ужъ не помнятъ о его миѳологическомъ происхожденіи.

Изъ указанныхъ выше двухъ представленій о душѣ, болѣе первичное, по всѣмъ видимостямъ, это представленіе о связанной душѣ. Вѣдь чувствованіе, представленіе, мышленіе, повсюду соединены съ опредѣленными живыми тѣлами. Благодаря этому, пониманіе душевныхъ явленій, какъ нѣкотораго свойства тѣла и его органовъ, является чѣмъ-то столь непосредственнымъ, что для образованія этого понятія нѣтъ никакой нужды въ работѣ размышленія; оно представляется непосредственнымъ продуктомъ тѣхъ простѣйшихъ ассоціацій воспріятія, въ силу которыхъ элементы, постоянно связанные между собою, воспринимаются, какъ составныя части одного объекта. Но изъ этой общей связи выдѣляются затѣмъ въ сопровожденіи

болѣе узкихъ ассоціацій отдѣльныя представленія, которыя могутъ измѣнить уже различнымъ образомъ понятіе о связанной душѣ. На ряду съ тѣломъ вообще, и отдѣльные органы ощущаются непосредственно, какъ сѣдалище психической функціи. Такимъ образомъ, рядомъ съ нераздѣльной тѣлесной душой выступаетъ большее или меньшее количество душъ органовъ. Обыкновенно первичное представленіе сохраняется еще долгое время въ неопредѣленной формѣ, параллельно съ новообразовавшимися представленіями. При этомъ, однако, оно явнымъ образомъ стушевывается и тѣмъ болѣе, чѣмъ опредѣленнѣе обособляются души органовъ и надѣляются различными душевными функціями, между тѣмъ, какъ въ то же время вырабатывается второе понятіе о душѣ, понятіе о свободной, самостоятельной душѣ, какъ резюмирующее выраженіе для совокупности душевныхъ процессовъ, рядомъ съ которымъ нѣтъ уже мѣста коллективному единству тѣлесной души.

Но здѣсь ясно обнаруживается одно отличительное свойство этой второй формы понятія души. Въ то время, какъ тѣлесная душа испытываетъ процессъ прогрессирующаго дифференцированія и локализированія, а, значитъ, и умноженія представленій о душѣ, свободная или духовная душа, или, какъ мы будемъ ее называть, пользуясь греческимъ терминомъ, психе становится объектомъ прогрессирующаго объединенія. Этотъ процессъ совершается въ самыхъ различныхъ формахъ, хотя онъ повсюду обнаруживаетъ одинаковое тяготѣніе къ единству и возрастающую тенденцію къ обособленію отъ предыдущаго понятія души, тенденцію, которая можетъ, въ концѣ концовъ, привести къ полному устраненію этого послѣдняго понятія. Здѣсь, такимъ образомъ, развертывается передъ нами своеобразная картина взаимодѣйствій между различными, происходящими изъ различныхъ источниковъ представленіями о душѣ. Вмѣстѣ съ этими представленіями и взаимодѣйствія между ними переходятъ изъ миѳологическаго мышленія въ философскую спекуляцію, которая является именно въ этомъ пунктѣ, можетъ-быть, больше, чѣмъ въ какомъ бы то ни было другомъ, послѣднимъ продуктомъ развитія миѳа. Здѣсь мы должны прежде всего разсмотрѣть эти явленія въ ихъ зарожденіи, когда оба представленія о душѣ, какъ ни неопредѣленно ихъ различіе въ абстрактныхъ терминахъ, фактически достаточно рѣзко противостоятъ другъ другу. Благодаря этому сравнительно легче всего разглядѣть именно въ этихъ исходныхъ пунктахъ какъ тѣ психологическіе мотивы, которые принимаютъ участіе въ возникновеніи этихъ представленій, такъ и тѣ процессы, которые вторгаются въ нихъ и измѣняютъ ихъ.

Несмотря на то, что исходные пункты обоихъ этихъ понятій о душѣ по существу различны, они отличаются однимъ общимъ свойствомъ, порождающимъ съ раннихъ поръ тѣсныя отношенія между ними. Свойство это заключается въ томъ, что сама душа повсюду является въ качествѣ дѣятельности нѣкотораго мыслимаго тѣлеснымъ существа. Въ случаѣ тѣлесной души это существо непосредственно дано во всемъ тѣлѣ или въ отдѣльныхъ органахъ, съ которыми мыслятъ связанными душевныя дѣйствія. Въ случаѣ же отдѣленной отъ тѣла души—психе—оно заключено въ какомъ-нибудь обособляющемся отъ тѣла выдѣленіи, и, прежде всего въ выходящемъ изо рта или черезъ носъ дыханіи; или же его видятъ въ какомъ-нибудь внѣшнемъ живомъ объектѣ, чаще всего въ животномъ, рѣже

въ растеніи или безжизненномъ предметѣ, который разсматриваютъ, какъ продуктъ превращенія этого первичнаго выдѣленія. Такимъ образомъ, психе подвержена самымъ различнымъ превращеніямъ, среди которыхъ исключительное значеніе пріобрѣтаетъ появляющійся въ сновидѣніи тѣнеподобный образъ, такъ какъ онъ самъ становится исходнымъ пунктомъ новыхъ многочисленныхъ измѣненій. Но въ какой бы формѣ ни явилось представленіе о душѣ, оно никогда не бываетъ объектомъ, отдѣленнымъ отъ ея тѣлеснаго явленія. Наоборотъ, первобытный человѣкъ не можетъ представить себѣ совокупность дѣйствій и дѣятельностей, называемыхъ имъ его душой, отдѣленной отъ ея тѣлеснаго существованія. Вмѣстѣ съ фактомъ, что душа и носитель души непосредственно совпадаютъ другъ съ другомъ и что она постепенно отдѣляется отъ этого носителя только въ дѣйствіяхъ, обнаруживаемыхъ ею внѣ его, главнымъ образомъ, въ играющихъ здѣсь важную роль чародѣйскихъ представленіяхъ,—вмѣстѣ съ этимъ фактомъ связаны въ то же время два важныхъ свойства, объясняющихъ намъ, какъ существенное отличіе первобытныхъ представленій о душѣ отъ ставшихъ намъ привычными, благодаря философскому преобразованію наивныхъ воззрѣній, понятій души, такъ и огромное разнообразіе и измѣнчивость первыхъ.

Первое изъ этихъ свойствъ заключается въ томъ, что на первоначальныхъ ступеняхъ мышленія самыя различныя представленія о душѣ могутъ существовать другъ съ другомъ рядомъ, и это совсѣмъ не ощущается, какъ противорѣчіе. Не только тѣлесная душа и психе, но и разновидности ихъ могутъ соединяться другъ съ другомъ или быстро смѣнять другъ друга. Одной изъ самыхъ обычныхъ ошибокъ миѳологовъ является ихъ чрезмѣрная склонность оперировать ходячими понятіями и разсужденіями. Такимъ же точно образомъ, одной изъ самыхъ обычныхъ ошибокъ миѳологіи души является игнорированіе этой почти неограниченной возможности соединенія различныхъ представленій. Если исходить изъ гипотезы о единомъ понятіи души (какого фактически не существуетъ для наивнаго воззрѣнія), то является естественною склонность придать не укладывающимся въ эту схему носителямъ души какое-нибудь специфическое, родственное душевному, но все-таки отличное отъ него, значеніе. Такъ, напримѣръ, чтобы сохранить за уходящей вмѣстѣ съ дыханіемъ и затѣмъ появляющейся въ сновидѣніи психе ея исключительное значеніе, начинаютъ приписывать крови функцію просто сѣдалища тѣлесной силы или жизненныхъ духовъ. Но тѣлесная сила и жизненные духи не представляютъ для дикаго человѣка ничего такого, что можно было бы отдѣлить отъ прочихъ душевныхъ дѣятельностей, и какъ разъ душа, пребывающая въ крови, можетъ поэтому при благопріятныхъ условіяхъ подвергнуться такимъ же самымъ превращеніямъ, что̀ и душа-дыханіе и душа-тѣнь. Существованіе этихъ и еще многихъ другихъ понятій о душѣ не представляетъ вовсе для первобытнаго сознанія противорѣчія; наоборотъ, къ самымъ постояннымъ элементамъ первобытной миѳологіи относятся представленія объ одной душѣ, остающейся послѣ смерти въ тѣлѣ, и о другой душѣ, покидающей его въ этомъ случаѣ. Это наивное соединеніе тѣлесной души и психе можетъ переходить даже на живого человѣка, душу котораго представляютъ себѣ живущей одновременно какъ въ тѣлѣ, такъ и въ его непосредственныхъ выдѣленіяхъ, или

даже въ какомъ-нибудь внѣшнемъ предметѣ, чаще всего въ животномъ или въ деревѣ.

Съ этимъ не ощущаемымъ, какъ противорѣчіе, соединеніемъ различныхъ понятій о душѣ связано и второе свойство этой первобытной психологіи,—способность различныхъ носителей души превращаться другъ въ друга. Съ этими превращеніями соединены и перемѣны, касающіяся преобладающаго господства тѣхъ или иныхъ представленій. Самой крупной изъ этихъ перемѣнъ является наблюдаемый повсемѣстно переходъ господства отъ стоящей первоначально на первомъ планѣ тѣлесной души къ психе въ обѣихъ главныхъ ея разновидностяхъ: души-дыханія и происходящей изъ образа сновидѣнія души-тѣни. Эти послѣднія формы души образуютъ переходъ къ объективированіямъ души во внѣшнихъ вещахъ; кромѣ того, на нихъ можно наблюдать тѣ многообразныя измѣненія, при которыхъ свойственная тѣлесной душѣ совмѣстность (Nebeneinander) переходитъ во временную послѣдовательность. На этой почвѣ и могутъ впослѣдствіи развиваться присущія высшей миѳологіи души представленія объ измѣнчивыхъ судьбахъ и о дальнѣйшей жизни души. Такимъ образомъ, полиморфизмъ представленій о душѣ, изъ котораго исходитъ первобытная психологія, образуетъ одну изъ важнѣйшихъ основъ всей миѳологіи души и выдѣляющихся изъ нея отдѣльныхъ миѳовъ о душѣ. Но во всѣхъ этихъ различныхъ линіяхъ развитія понятія объ отдѣльныхъ формахъ души образуютъ ту схему, въ которую укладываются различныя системы этой миѳологіи. И сами эти системы мы можемъ раздѣлить, въ зависимости отчасти отъ степени ихъ общаго развитія, отчасти отъ превращеній, претерпѣваемыхъ внутри каждой изъ нихъ представленіями о душѣ, на отдѣльныя формы, которыми мы и займемся въ дальнѣйшихъ параграфахъ этой главы.

2. Тѣлесная душа.

a. Общая тѣлесная душа.

Представленія объ общей тѣлесной душѣ встрѣчаются у всѣхъ первобытныхъ народовъ, по крайней мѣрѣ, въ отдѣльныхъ черточкахъ обычаевъ и культа мертвыхъ. Нерѣдко представленія эти сохраняются и въ воззрѣніяхъ культурныхъ народовъ, на ряду съ идеей о независимой психе и въ непримиримомъ противорѣчіи съ нею. Повсюду наблюдается обычай сохранять болѣе или менѣе продолжительное время трупъ покойнаго, потому что первоначально думаютъ, будто душа еще продолжаетъ дѣйствовать въ немъ. Самую яркую форму выраженія обычай этотъ нашелъ у океанійскихъ и африканскихъ племенъ. Нерѣдко при этомъ миѳы и культы, въ основѣ которыхъ лежитъ это представленіе, указываютъ своею широкой распространенностью, что въ первоначальные и естественные мотивы подобныхъ представленій о душѣ ворвались традиція и сношенія съ другими народами. Благодаря этому, возникшіе въ опредѣленномъ мѣстѣ и въ опредѣленное время, часто уже поэтически измѣненные миѳы, происшедшіе изъ этого первобытнаго представленія о душѣ, пріобрѣли дальнѣйшее распространеніе, сдѣлавъ въ то же время понятія болѣе опредѣленными. Первичнымъ представленіемъ, раскрывающимъ передъ нами ту почву, на которой могутъ развиваться подобныя миѳическія образо-

ванія, оказывается при этомъ повсюду представленіе о душѣ, продолжающей и послѣ смерти еще скрыто жить въ тѣлѣ. Это представленіе само по себѣ до того естественно, что въ своихъ послѣднихъ, эмоціональныхъ, воздѣйствіяхъ оно никогда не исчезаетъ совершенно. Мы можемъ быть твердо убѣжденными, что трупъ умершаго близкаго намъ человѣка уже больше ничего не чувствуетъ и не ощущаетъ, но впечатлѣніе о его духовной личности такъ прочно связалось съ его физическимъ обликомъ, что большей частью нужно значительное усиліе надъ собой, чтобы разорвать эту связь. Это ассоціація, которая у насъ, въ концѣ развитія, даетъ себя знать въ бережномъ и полномъ благоговѣнія отношеніи къ трупу, полна жизни у первобытнаго человѣка. Душевная жизнь для него столь тѣсно связана съ тѣломъ, въ которомъ она была заключена, что она не можетъ такъ просто отдѣлиться отъ тѣла вмѣстѣ съ прекращеніемъ жизни. Такимъ образомъ, мертвый принимается здѣсь за живого не на основаніи какого-то размышленія; наоборотъ, только неоднократное, подтвержденное многообразными опытами, размышленіе оказалось въ состояніи разрушить мало-по-малу эту ассоціацію. Кромѣ того, есть и другія ассоціаціи идей, не дающія мѣста представленію, будто душа и жизнь отдѣляются отъ тѣла. Дикарь полагаетъ, что со смертью прекращается не жизнь вообще, а движеніе; этому представленію о продолженіи жизни при отсутствіи произвольныхъ движеній приходитъ на помощь ассоціація смерти со сномъ. Отъ чего бы мертвецъ ни лишился способности двигаться, но представленіе о томъ, что онъ слышитъ и видитъ все происходящее вокругъ него, можетъ исчезнуть лишь постепенно, лишь тогда, когда окрѣпнетъ противоположное и происходящее изъ второй формы понятія о душѣ представленіе о полномъ отдѣленіи души отъ тѣла и разрушитъ, такимъ образомъ, прочность первоначальной ассоціаціи. Тамъ, гдѣ эта ассоціація сохранилась во всей своей первоначальной силѣ, тамъ вѣра въ продолженіе пребыванія души въ тѣлѣ обнаруживается опять-таки въ различныхъ обычаяхъ и обрядахъ, которые то ограничиваются короткимъ періодомъ времени послѣ наступленія смерти, то (въ особенности, когда дѣло идетъ о вождяхъ или вообще о пользующихся авторитетомъ соплеменникахъ) могутъ простираться и на будущее время. Такъ, напримѣръ, существуетъ широко распространенный обычай, встрѣчаемый иногда даже у народовъ высшей культуры, въ силу котораго къ мертвецу обращаются съ вопросами и просьбами, при чемъ отвѣты на нихъ усматриваются въ различныхъ кажущихся или случайныхъ пассивныхъ движеніяхъ тѣла. Если къ этимъ представленіямъ примѣшивается вѣра въ свободную психе, то получается такое противорѣчивое явленіе: мертвеца спрашиваютъ о томъ, почему душа его покинула тѣло, или же заклинаютъ душу обратно вернуться въ него. Обычаи этого рода сохранились въ формахъ плача по мертвымъ и разныхъ импульсивныхъ обнаруженій горя, вплоть до нашего времени. Начиная отъ подобныхъ явленій, факты сношенія съ трупомъ и посвященнаго ему культа простираются тѣмъ дальше момента наступленія смерти, чѣмъ сильнѣе осталась вѣра въ тѣлесную душу и чѣмъ прочнѣе, слѣдовательно, укоренились вытекшіе изъ этой вѣры обычаи.

Часть этихъ обычаевъ относится къ области жертвоприношеній, посвященныхъ мертвымъ. Изъ нихъ приношеніе пищи въ своихъ раннихъ формахъ явно связано съ представленіемъ, что душа отвѣдываетъ

отъ жертвы. Но здѣсь именно мы имѣемъ передъ собой снова переходную область, въ которой доминирующую роль начинаетъ играть вскорѣ идея самостоятельной психе, хотя въ то же время продолжаетъ дѣйствовать и болѣе древняя ассоціація въ промежуточныхъ представленіяхъ о психе, возвращающейся временами обратно къ своему тѣлу и охраняющей могилу и почитаніе ея. Представленіе о связанной душѣ сохраняется дольше во всѣхъ тѣхъ обычаяхъ и обрядахъ, которые имѣютъ цѣлью сохраненіе трупа на болѣе продолжительный и, если возможно, неограниченный промежутокъ времени. И здѣсь также широкое распространеніе подобныхъ обычаевъ свидѣтельствуетъ о силѣ, присущей этому представленію уже долго послѣ того, какъ господство его отступило на задній планъ передъ культомъ психе. Въ болѣе примитивныхъ формахъ мы встрѣчаемъ подобные обычаи или въ сохраненіи неизмѣнившагося трупа, или въ сохраненіи костей, послѣ того какъ наступило тлѣніе и дальнѣйшій процессъ его былъ сокрытъ отъ глазъ людскихъ временнымъ погребеніемъ [1]). Нерѣдко естественная крѣпость костей заставляетъ полагать, что въ нихъ именно пребываетъ послѣ смерти подобная общая тѣлесная душа. Изъ частей скелета особенное мѣсто занимаетъ черепъ, который разсматривается въ самыхъ различныхъ странахъ, какъ излюбленное сѣдалище этой костной души. Къ общей ассоціаціи сохраняющейся части тѣла и воспоминанія объ умершемъ присоединяется здѣсь еще, въ качествѣ могучаго аффекта, впечатлѣніе сходства въ его смѣшеніи съ отпугивающимъ безобразіемъ [2]). Кохъ-Грюнбергъ нашелъ эти представленія въ своеобразной связи съ вѣрой въ новое воплощеніе душъ у индійскихъ племенъ сѣверо-западной Бразиліи, которыя черезъ 15 лѣтъ послѣ погребенія опять выкапываютъ кости, сжигаютъ ихъ и съѣдаютъ пепелъ, смѣшанный съ опьяняющимъ напиткомъ. То, что при этомъ не сжигаютъ черепа, показываетъ, повидимому, что и здѣсь черепъ разсматривается, какъ особенное сѣдалище души [3]).

Если во всѣхъ этихъ случаяхъ наблюдается уже переходъ къ локализированной тѣлесной душѣ, то, съ другой стороны, въ широко распространенномъ обычаѣ сохраненія труповъ обнаруживается стремленіе сохранить всего человѣка съ наполняющей его тѣло душой. Сюда относится высушиваніе трупа на солнцѣ подъ тропиками (напримѣръ, въ области Конго и Лоанго) или же (у иныхъ индійскихъ племенъ) набиваніе труповъ вождей по удаленіи внутренностей,—обычаи, являющіеся непосредственными предварительными ступенями набальзамированія [4]). Такъ какъ во всѣхъ этихъ случаяхъ особенно сильнымъ измѣненіямъ подвергается лицо,—эта наиболѣе дѣйственная въ качествѣ мотива обновленія часть тѣла,—то позднѣйшій египетскій обычай присо-

---

[1]) Ср. сводку относящихся къ этому обычаевъ, особенно среди племенъ Африки и Океаніи, у Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, II, с. 193 и сл., VI, с. 405 и сл.

[2]) Затѣчательно, что у негровъ Эве (Ewe) особенное почтеніе пріобрѣла сильно. выдающаяся у представителей негритянской расы нижняя челюсть; она приносится къ мѣстному фетишу, чтобы онъ сдѣлалъ изъ нея новаго человѣка (H. Klose, Globus, т. 89, 1906, с. 62).

[3]) Th. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, т. 2, 1910, с. 152.

[4]) Bastian, Ein Besuch in San Salvador, 1859, с. 163 и сл. Waitz, Antropologie, III, с. 198.

единилъ къ муміи портретъ покойника. Обычай этотъ показываетъ еще разъ,—на этой далеко уже подвинувшейся впередъ ступени культа мертвыхъ,—какъ велика сила тѣхъ аффективныхъ ассоціацій, изъ которыхъ возникло представленіе о тѣлесной душѣ. Но такъ какъ эти ассоціаціи здѣсь отдѣляются отчасти отъ тѣла и переходятъ на искусственное изображеніе его, то это явленіе показываетъ намъ въ то же время непосредственное отношеніе культа тѣлесной души къ многочисленнымъ другимъ, происходящимъ изъ того же источника, явленіямъ. Вѣдь это та же самая прочно укоренившаяся ассоціація, благодаря которой въ высшихъ формахъ культа частица души изображеннаго существа переходитъ въ каждое отдѣльное изображеніе бога или, на христіанской почвѣ, въ каждый образъ Богоматери или святого; благодаря ей же—беря другую линію развитія этихъ представленій—первобытный человѣкъ испытываетъ ужасъ передъ своимъ собственнымъ изображеніемъ, страшась, что, такимъ образомъ, у него похищена часть его души. Сюда же относится то явленіе, что вкладываютъ двойника души человѣка въ его изображеніе въ зеркалѣ или въ его тѣнь. Всѣ эти представленія являются по существу просто рядомъ доказательствъ въ пользу ставшей неразрывной ассоціаціи души и тѣла. Но такъ какъ при подобныхъ вкладываніяхъ въ изображеніе происходитъ удвоеніе или умноженіе души, то процессы эти образуютъ въ то же время одинъ изъ путей, по которымъ происходитъ переходъ понятія связанной души къ понятію свободной души, психе. Такъ, напримѣръ, у египтянъ культъ мертвыхъ, указывающій въ обычаяхъ сохраненія трупа и снабженія его различными предметами украшенія и обычнаго употребленія на эпоху, въ которую еще господствовало представленіе о тѣлесной душѣ, сталъ уже издавна элементомъ культа души, миѳологическія основы котораго относятся къ кругу представленій отдѣлившейся отъ тѣла души и который собственно переросъ уже стадію подобныхъ обычаевъ. Но въ представленіи о возвращеніи души въ тѣло (которое и сохранялось въ видахъ этого новаго оживленія) египтяне создали себѣ простое вспомогательное представленіе, соединившее оба понятія о душѣ [1]. И христіанская идея о воскресеніи коренится еще глубоко въ этомъ представленіи о тѣлесной душѣ. Именно твердая увѣренность въ „воскресеніи плоти", убѣжденіе, что тѣло возстанетъ изъ гроба снова одушевленное, какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, укрѣпило здѣсь вѣру въ безсмертіе, въ отличіе отъ неопредѣленныхъ надеждъ іудеевъ и язычниковъ. Въ воскресеніи Христа, засвидѣтельствованномъ очевидцами его, видѣли неопровержимое доказательство подобнаго новаго оживленія. Поэтому по сравненію съ уже очищенными представленіями о чисто духовной психе, какъ его развила греческая философія, христіанство снова вернулось къ идеѣ о тѣлесной душѣ; только философіи возрожденія удалось и здѣсь возобновить мысль греческой философіи, при чемъ, правда, она и понынѣ не вытѣснила господствующаго догмата.

Этотъ переходъ совершился легче тамъ, гдѣ самое психе (какъ это не разъ происходило на первоначальныхъ ступеняхъ развитія ея понятія) представляли себѣ воплощенной въ другое живое существо. Въ дальнѣйшемъ мы

[1]) A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, 1890, с. 129 и сл. О значеніи портретовъ въ египетскихъ гробницахъ ср. часть I, гл. II, с. 153.

увидимъ, что въ образованіи понятія психе это развитіе представляетъ собою нормальное явленіе; мы увидимъ также, что оно составляетъ исходный пунктъ весьма многообразныхъ, глубоко вліяющихъ на дальнѣйшія судьбы души, превращеній. Но прежде, чѣмъ приступить къ изученію этого, мы должны будемъ внимательнѣе разсмотрѣть два важныхъ видоизмѣненія первоначальнаго понятія о тѣлесной душѣ; первое представленіе заключается въ развитіи представленія о нѣкоторомъ, болѣе ограниченномъ локально, мѣстопребываніи души въ тѣлѣ, второе — въ расщепленіи душевныхъ силъ, каждую изъ которыхъ относятъ къ нѣкоторому опредѣленному органу. Оба представленія тѣсно связаны между собою, такъ какъ оба они сходятся въ вопросѣ о локализаціи души. Но въ первомъ случаѣ это мѣстопребываніе присуще душѣ въ совокупности ея свойствъ; во второмъ наступило раздѣленіе душевныхъ функцій, и это психологическое раздѣленіе требуетъ въ то же время нѣсколькихъ сѣдалищъ для души. Въ соотвѣтствіи съ этимъ различенію душъ отдѣльныхъ органовъ обыкновенно предшествуетъ представленіе о нѣкоторомъ общемъ мѣстопребываніи души. Но оба эти представленія тѣсно переплетаются между собою. И между ними тѣмъ труднѣе провести строгое различеніе, что единое мѣстопребываніе души можетъ одновременно распространиться на нѣсколько частей тѣла и что, кромѣ того, оно раздѣляетъ обыкновенно свое господство со всѣмъ тѣломъ, между тѣмъ какъ функціи душъ органовъ въ началѣ совсѣмъ не отдѣлены строго другъ отъ друга, но отчасти переплетаются между собой, отчасти совпадаютъ съ функціями общей души.

ѣ. Почки и фаллусъ, какъ носители души.

Представленіе о томъ, что почки и окружающій ихъ жиръ являются носителями жизни, носителями тѣлесной и душевной силы, было, повидимому, въ раннія времена широко распространено по землѣ. Если въ настоящее время мы его рѣдко встрѣчаемъ въ его вполнѣ развитой формѣ, то разныя старыя традиціи и пережитки указываютъ на его былое значеніе. Но въ то же время это представленіе относится, повидимому, къ тому общему достоянію первобытной культуры, которое рано или поздно вытѣсняется другими представленіями, такъ что оно продолжаетъ существовать лишь въ отдѣльныхъ своихъ послѣдѣйствіяхъ. Привилегированное положеніе почекъ по сравненію съ другими внутренностями имѣетъ своимъ источникомъ отчасти центральное положеніе этого органа. Но главную роль здѣсь играла, очевидно, предполагаемая тѣсная связь почекъ съ половыми органами—и въ особенности органами мужчины—связь, которая часто выражена въ сходствѣ словесныхъ обозначеній. Для первобытной анатоміи мочеточники являются естественными путями сообщенія между этими органами. Такъ, туземцы Австраліи носятъ кусокъ почки, какъ амулетъ противъ зловреднаго чародѣйства, а людоѣды среди нихъ предпочитаютъ почечное мясо и жиръ, вѣроятно, потому, что они разсчитываютъ, такимъ образомъ, пріобрѣсти силу жертвы [1]). Дополненіе къ

[1]) Lumholtz, Unter Menschenfressern, 1892, с. 317. Для аналогичныхъ представленій у африканскихъ дикарей см. Casalis, Les Bassoutos, 1859, с. 250.

этому образуетъ встрѣчающееся у нѣкоторыхъ племенъ вѣрованіе, что болѣзни причиняются „лѣкаремъ“ („Medizinmann“) какого-нибудь враждебнаго племени, который ночью вырѣзалъ у больного почки и на мѣсто ихъ вложилъ въ тѣло траву [1]). Подобныя представленія сохраняются, повидимому, долго, встрѣчаясь даже у культурныхъ народовъ на раннихъ ступеняхъ ихъ развитія. Особенно важную роль играютъ здѣсь почки въ религіозныхъ воззрѣніяхъ древнихъ семитовъ, какъ это видно еще во многихъ мѣстахъ Стараго Завѣта. То почки разсматриваются, на ряду съ сердцемъ, какъ мѣстопребываніе душевныхъ дѣятельностей и настроенія человѣка (см., напримѣръ, псалмы 7, 10; 73, 21 и во многихъ другихъ мѣстахъ); то мы читаемъ, что ихъ, вмѣстѣ съ окружающимъ жиромъ и сальникомъ, предпочитаютъ при кровавомъ жертвоприношеніи всѣмъ другимъ частямъ тѣла (Исходъ, 29, 11 и сл.; Левитъ, 3, 9 и сл.). Поэтому же жиромъ обмазываютъ жертвенный алтарь и собственное тѣло, чтобы защитить его отъ чародѣйства или освятить его [2]). И для этого мы находимъ параллели у многихъ первобытныхъ народовъ, а также остатки въ народныхъ суевѣріяхъ. У первыхъ помазаніе является иногда церемоніей, отмѣчающей наступленіе возмужалости. При этомъ въ большинствѣ случаевъ вѣра въ укрѣпляющую или защищающую силу жира была обобщена и перенесена также и на костный мозгъ [3]). Впослѣдствіи на мѣсто помазанія животнымъ жиромъ появляется помазаніе растительнымъ жиромъ; это связано, вѣроятно, съ уменьшеніемъ жертвоприношеній животныхъ, которыя послѣ того, какъ земледѣліе стало главнымъ источникомъ пропитанія, начали замѣняться отчасти жертвоприношеніемъ изъ полевыхъ плодовъ. Возможно, что въ этомъ заключается причина того, что у индо-германскихъ народовъ, въ отличіе отъ семитовъ, мы встрѣчаемъ лишь слабые слѣды этого древняго представленія о почкахъ, какъ сѣдалищѣ души. Можетъ-быть, намекъ на это можно видѣть въ томъ, что у Гомера богамъ особенно пріятно покрытое жиромъ мясо бедра [4]). Но еще опредѣленнѣе замѣтно это въ древнеиндійскомъ обрядѣ сжиганія труповъ: лицо покойника здѣсь покрывается проросшимъ жиромъ сальникомъ, а въ обѣ руки его кладутъ почки жертвеннаго животнаго, будто бы „для защиты отъ собакъ бога смерти“ [5]). Это послѣднее, вѣроятно, является позднѣйшимъ толкованіемъ, съ помощью котораго пытались объяснить себѣ ставшій уже непонятнымъ обычай. У римлянъ, у которыхъ тоже уже рано кровавая

[1]) A. W. Howitt, The wative tribes of South-East Australia, 1904, c, 367.

[2]) Robertson Smith, Religion der Semiten, нѣмец. перев. R. Stübe 1899; с. 295 и сл

[3]) Howitt, loc. cit, с. 458 и сл.

[4]) Ср. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, II[4], с. 246. Также R. Smith, loc. cit., с. 293, примѣч. 667.

[5]) Oldenberg, Religion des Veda, с. 577. Ольденбергъ самъ спрашиваетъ: «Зачѣмъ это употребленіе почекъ?» Это, очевидно, показываетъ, что указываемый обычай представляетъ какой-то стоящій одиноко остатокъ, иначе бы связь его съ другими обычаями не ускользнула отъ вниманія такого глубокаго знатока индійской древности. Если проводить здѣсь параллель съ аналогичными обрядами погребенія и жертвоприношенія семитовъ и нѣкоторыхъ первобытныхъ народовъ, то отвѣтъ на вопросъ Ольденберга будетъ гласить: «первоначально для того, чтобы охранять душу мертвеца въ ея потустороннемъ странствованіи съ помощью душевной силы, присущей почкамъ». Нетрудно замѣтить въ этомъ случаѣ аналогію съ амулетомъ изъ почки у австралійцевъ.

жертва уступила мѣсто жертвѣ изъ плодовъ и пироговъ, долю боговъ въ жертвенномъ пиршествѣ составляли вообще внутренности: печень, легкія, желчь, сердце и сальникъ. Лучшимъ кускомъ считалась здѣсь печень, по которой, главнымъ образомъ, судили о безпорочности жертвы; печень же играла главную роль при гаданіи по внутренностямъ, производившемся гаруспексами [1]). Эта особенная роль печени зависѣла, какъ можно предполагать, отъ особенныхъ душевныхъ силъ, приписывавшихся ей. Аналогичныя представленія можно встрѣтить у многихъ первобытныхъ народовъ, у которыхъ первоначально людоѣдство соединяется повсемѣстно съ вѣрованіемъ, что, поѣдая печень врага, пріобрѣтаютъ и его силу [2]).

Такимъ образомъ, во многихъ случаяхъ или внутренностямъ вообще, безъ выдѣленія какого-нибудь особеннаго органа, или же нѣкоторой опредѣленной, хотя и не строго отграниченной, группѣ внутреннихъ органовъ приписывается значеніе носителя души, при чемъ тамъ, гдѣ, какъ, напримѣръ, у семитовъ, почки пользуются особеннымъ предпочтеніемъ, къ нимъ относятся также окружающій жиръ и сальникъ. Аналогичнымъ образомъ греч. νεφρός и соотвѣтствующее ему староверхне-нѣмецкое niuro означаютъ какъ почку, такъ и мошонку; кромѣ того, оно употребляется также и въ переносномъ значеніи, въ смыслѣ размышленія (λογισμός), подобно гомерскому φρένες, а, такъ какъ подобное перенесеніе постоянно указываетъ на первоначальную связь, то это значитъ, что почки здѣсь разсматриваются, какъ сѣдалище размышляющей души [3]). Послѣднее представляетъ, разумѣется, позднѣйшую метаморфозу значенія слова. На первоначальный исходный пунктъ здѣсь, какъ и повсюду, указываетъ языкъ. Такъ какъ филологически почки находятся въ тѣснѣйшей связи съ половыми органами, то весьма вѣроятно, что первоначально и почки и фаллусъ разсматриваются, какъ носители души. Фаллусъ при этомъ разсматривается, какъ внѣшняя, а почки,—какъ внутренняя часть тѣла, въ которой первобытный человѣкъ представляетъ себѣ мѣстопребываніе душевныхъ силъ, такъ мощно обнаруживающихся особенно въ половыхъ аффектахъ. Въ случаѣ фаллуса это значеніе его, какъ носителя души, соединилось уже такъ рано съ вѣрой во внѣшнихъ демоновъ растительности, которыхъ воображали себѣ въ видѣ самостоятельныхъ фаллоносящихъ существъ, что тѣлесная душа, заключенная въ фаллусѣ, потеряла, съ своей стороны, свою самостоятельность. Но тотъ способъ, какимъ въ растительныхъ культахъ фаллоносящіе танцоры подражаютъ въ своихъ движеніяхъ и, какъ первоначально думали, помогаютъ демонамъ растительности, показываетъ недвусмысленнымъ образомъ, что ближайшимъ мотивомъ подобныхъ чародѣйскихъ дѣйствій является представленіе объ особенной, локализированной въ фаллусѣ, тѣлесной душѣ, при чемъ мотивъ этотъ продолжаетъ все еще дѣйствовать въ вызванныхъ бла-

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, с. 352 и сл., 473. Preller-Iordan Römisch. Mythologie I[3], с. 128 и сл.

[2]) О частяхъ тѣла. предпочитаемыхъ въ различныхъ частяхъ Океаніи тамошними каннибалами (глаза, сердце, печень, почечный жиръ) ср. сводку у Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, с. 647 и сл., 748 и сл.

[3]) Я приведу здѣсь характеристичное объясненіе этого слова изъ Сунды (Lexicon ex recogn. Imm. Bekkeri, с. 740): νεφροί· οἱ λογισμοὶ ἐπειδὴ τὰς ὑπογαστρίους ὀρέξεις διεγείρουσιν, ἐντεῦθεν κινοῦνται τῆς ἐπιθυμίας οἱ λογισμοί. Въ этомъ мѣстѣ ясно выступаетъ въ то же время связь почекъ съ половыми органами, какъ ее себѣ тогда представляли.

годаря танцу сызнова половыхъ аффектахъ. Изъ этого совмѣстнаго дѣйствія субъективныхъ и объективныхъ мотивовъ объясняется не только распространеніе примыкающихъ къ этому растительныхъ культовъ, но и взглядъ на фаллусъ, какъ на индивидуальное чародѣйское средство. Въ этомъ, независимомъ отъ общихъ культовъ, употребленіи ясно выступаетъ его прежнее значеніе, какъ носителя души. И только это первоначальное значеніе его, какъ носители души, дѣлаетъ собственно непонятной ту роль, которую онъ играетъ въ растительныхъ культахъ; наоборотъ, невозможно было бы понять возникновеніе изъ этихъ общихъ культовъ его функціи, какъ чародѣйскаго средства [1]).

Но, съ другой стороны, могучее дѣйствіе, оказанное на первоначальныхъ ступеняхъ культуры земледѣльческими культами, должно было повлечь за собой обособленіе внѣшнихъ и внутреннихъ органовъ. Благодаря этому, почечная душа пріобрѣла сперва болѣе духовное значеніе внутренней, размышляющей души, пока, наконецъ, совершенно не исчезло представленіе о почкахъ, какъ сѣдалищѣ души. Возможно, что еще у Гомера то слово, которое имѣетъ у него особенное значеніе подобной размышляющей души, именно слово φρένες, означаетъ не только собственно діафрагму, какъ его обыкновенно переводятъ, но первоначально охватываетъ весь тотъ комплексъ органовъ, который примыкаетъ къ діафрагмѣ — почки и сосѣдніе органы. Вѣдь строгое разграниченіе этихъ органовъ чуждо, разумѣется, гомеровской эпохѣ [2]). Дальнѣйшее перемѣщеніе души въ діафрагму могло найти поддержку прежде всего въ представленіи о психе, какъ душѣ-дыханіи, ясно обнаруживающемся уже у Гомера [3]). Но, такимъ образомъ, всѣ эти представленія движутся въ направленіи, которое должно, съ одной стороны, привести къ отдѣльнымъ душамъ органовъ, обозначающимъ специфическія душевныя силы, а, съ другой, къ цѣльной психе, отдѣлимой отъ тѣла. Вмѣстѣ съ этимъ взглядъ на почки, какъ на носителя души, отходитъ въ разрядъ тѣхъ древнихъ представленій, которыя, правда, нѣкогда были очень распространены и живучи, но которыя уже рано были вытѣснены другими мотивами. Такъ, напримѣръ, упоминаніе въ Ветхомъ Завѣтѣ почекъ, какъ сѣдалища души, встрѣчается, главнымъ образомъ, въ тѣхъ книгахъ его, которыя библейская критика причисляетъ къ болѣе древнимъ, а въ Новомъ Завѣтѣ оно совершенно исчезаетъ [4]). Но тѣмъ дольше зато оно сохраняется у многочисленныхъ народовъ въ качествѣ различныхъ, удержавшихся отчасти до новаго времени, остатковъ

[1]) Ср. ниже, гл. III.

[2]) У Гезихія мы встрѣчаемъ для φρένες опредѣленіе: μέρος τι τῶν ἐντοσθίων τὸ ὑπὸ τῷ ἥπατι κείμενον· τὸ διάφραγμα τοῦ στήθους. Здѣсь, собственно, два противорѣчащихъ другъ другу опредѣленія. Согласно первому предложенію, φρένες лежатъ «подъ печенью», что̀ годится для почекъ и другихъ брюшныхъ внутренностей. Второе предложеніе есть, очевидно, только краткое повтореніе встрѣчающагося впервые у Платона (Timäus 70 A) опредѣленія φρένες какъ διάφραγμα.

[3]) Въ тѣхъ мѣстахъ у Гомера, гдѣ говорится о вздрагиваніи φρένες въ груди (напр., II, 10, 9), дѣло явнымъ образомъ идетъ о діафрагмѣ; но это, по меньшей мѣрѣ, спорно, когда φρένες называются «вокругъ черными» (ἀμφιμέλαιναι) (II, 1, 103): такой эпитетъ правиленъ по отношенію къ почкамъ и печени, но, навѣрное, не по отношенію къ діафрагмѣ.

[4]) Оно встрѣчается здѣсь—какъ сообщаетъ мнѣ мой уважаемый другъ Г. Гейнрицъ—только въ одномъ мѣстѣ Апокалипса (2,23), при чемъ здѣсь имѣется отношеніе къ ветхозавѣтному тексту.

вѣры въ чародѣйство, при чемъ, разумѣется, окончательно исчезло воспоминаніе о его происхожденіи. Мы еще ниже вернемся къ этимъ пережиткамъ древнѣйшихъ представленій о душѣ (см. ниже II, 2 стр.).

c. *Кровь, какъ носитель души.*

Кровь сохранила свою роль носителя души несравненно дольше, чѣмъ почки. Легко понять непреодолимую силу именно этого представленія, такъ какъ столь частый въ эпоху варварства опытъ показываетъ, что раненый въ бою человѣкъ теряетъ вмѣстѣ съ кровью, вытекающей изъ раны, и жизнь. Этотъ взглядъ отражается также многоразличнѣйшимъ образомъ въ нравахъ и обычаяхъ современныхъ культурныхъ народовъ на ранней ступени ихъ развитія и въ жизни многочисленныхъ первобытныхъ народовъ. Широко распространенный на первобытной ступени культуры обычай пить кровь убитаго врага или же жертвеннаго животнаго находится въ тѣснѣйшей связи съ этимъ представленіемъ о душѣ. Дѣлая это, думаютъ, что вмѣстѣ съ кровью врага пріобрѣтаютъ и его силу и мужество. А въ случаѣ съ кровью жертвеннаго животнаго къ этому присоединяется еще представленіе о сверхчеловѣческомъ душевномъ могуществѣ животнаго, представленіе, съ которымъ мы встрѣтимся ниже, какъ съ главнѣйшимъ источникомъ первоначальнаго жертвоприношенія животныхъ. Это то самое представленіе, которое въ иной формѣ встрѣчается у Гомера, когда Одиссей спускается въ Гадесъ и тѣни умершихъ на короткое время оживаютъ благодаря выпиваемой ими крови (Од. 11, 145 и сл.). У трагиковъ это представленіе исчезло. У нихъ тѣни въ Гадесѣ принимаютъ прямо участіе въ судьбахъ живыхъ: въ развитіи этихъ представленій душа-тѣнь постепенно побѣдила душу, пребывающую въ крови (Soph. Antig., 897 и сл.). Но, впрочемъ, и у Гомера уже мы встрѣчаемъ переходъ къ этому, болѣе зрѣлому, представленію: тѣнь Тирезія не нуждается въ напиткѣ изъ крови. Провидецъ, который уже при жизни видѣлъ будущее, и среди лишенныхъ сознанія тѣней остается провидцемъ. Въ возвышающемся, благодаря своимъ духовнымъ качествамъ, надъ обыкновенными смертными провидцѣ психе какъ бы одерживаетъ побѣду надъ пребывающей въ крови тѣлесной душой: въ этомъ обнаруживается непреднамѣренная, но, тѣмъ не менѣе, очень тонкая, черта поэтическаго чутья. Другую форму того же основного воззрѣнія мы имѣемъ въ обычаѣ караибовъ, согласно которому первенца обрызгиваютъ кровью его отца, очевидно, съ той цѣлью, чтобы перенести на него душевныя свойства послѣдняго. Сюда же относится распространенный съ различными видоизмѣненіями по всей землѣ древній обычай, согласно которому два человѣка заключаютъ между собой союзъ побратимства, нанеся себѣ по ранѣ и высосавъ другъ у друга крови. Общность крови обозначаетъ здѣсь общность души [1]). Огромная роль, которую играетъ повсемѣстно въ жертвенномъ культѣ кровь, вытекаетъ, въ концѣ концовъ, изъ того же самаго представленія. О крови можно сказать то же самое, что̀ и о внутренностяхъ: первоначально онѣ приносятся въ

[1]) Trumbull, The Blood Covenant, 1885, с. 5 и сл. I. G. Frazer, The golden Bough [2], 1900, I, с. 353 и сл. I. Raum, Archiv f. Religionswissenschaft, т. 9, 1907, с. 269 и сл. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], 1897, с. 128.

жертву, не потому, что сами по себѣ онѣ наиболѣе цѣнныя, и еще менѣе потому, что онѣ наименѣе лакомыя для приносящаго жертву части животнаго (для такихъ особенно излюбленныхъ частей тѣла, какъ жиръ и почки, это вообще невѣрно), но потому, что онѣ носители души. Но если въ цѣломъ кровь дольше всего пользуется такимъ преимуществомъ, то это служитъ въ то же время доказательствомъ живучести представленія, что душа заключена въ крови. Кровь выливаютъ на жертвенномъ алтарѣ или обрызгиваютъ ею жертвенный камень, для того, чтобы божество вобрало въ себя душу жертвы такимъ же точно образомъ, какъ это думаютъ о себѣ люди, когда они пьютъ кровь. Яркій свѣтъ на это убѣжденіе бросаетъ разсказъ Геродота о формѣ заключенія союза у жившихъ на границѣ Египта арабовъ: заключавшіе союзъ намазывали кровью, добытой каждымъ изъ нихъ изъ большого пальца, священные камни, призывая при этомъ боговъ (Herodot 3, 8)). Если при этомъ, какъ мы въ правѣ допустить, заключавшіе союзъ сами, по стародавнему обычаю, пили другъ у друга кровь, то становится яснымъ, что боги здѣсь являются только соучастниками кровнаго союза [1]). И въ этомъ случаѣ символъ первоначально вовсе не есть символъ, а непосредственная чувственная дѣйствительность: братья по крови становятся единомышленниками, ибо вмѣстѣ съ кровью смѣшиваются ихъ души, а божество охраняетъ союзъ, потому что и къ нему переходитъ соединенная кровь обоихъ. Перенесеніемъ этого обычая на культъ мертвыхъ является, повидимому, наблюдаемое у австралійцевъ обыкновеніе, согласно которому соплеменники умершаго наносятъ себѣ пораненія, чтобы дать вытечь крови на трупъ [2]). Отсюда становится въ то же время понятнымъ и исключительное значеніе, приписываемое крови въ случаѣ вообще человѣческой и животной жертвы. При каннибальскихъ формахъ культа мертвыхъ, отъ которыхъ у африканскихъ племенъ сохранились лишь остатки, на могилу покойника выливаютъ кровь. Въ примитивномъ жертвенномъ культѣ фетиши и идолы боговъ обрызгиваются кровью, или же, какъ у семитовъ, кровь принесенныхъ въ жертву животныхъ выливается на жертвенный камень, въ то время, какъ сами приносящіе жертву поѣдаютъ мясо [3]). Здѣсь приношеніе крови подходитъ ближе всего къ приношенію почекъ и ихъ жира. И кровь, и почки — носители души; принесеніе ихъ въ жертву означаетъ поэтому, что приносящій жертву отдаетъ богамъ лучшую часть жертвеннаго животнаго, его душу [4]).

Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ кровь служитъ для раскрашиванія живыхъ людей, или умершихъ, или первобытныхъ идоловъ боговъ, она можетъ замѣняться также другими, окрашенными въ красное, веществами [5]). Но здѣсь значеніе крови, какъ носителя души, соединяется еще съ другимъ, самимъ

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, с. 128. I. G. Frazer, The golden Bough², 1, 1900, с. 353 и сл.

[2]) Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, 1878, I, с. 111 и сл.

[3]) R. Smith, Die Religion der Semiten, с. 241.

[4]) R. Smith, Die Religion der Semiten, с. 153. Къ вопросу о происхожденіи и измѣненіи значенія связанныхъ здѣсь съ вѣрой въ души представленій о жертвоприношеніи мы вернемся еще при разсмотрѣніи этихъ представленій.

[5]) Ср. многочисленные примѣры у E. von Duhn, Rot und Tot, Archiv f. Religionswissenschaft, т. 9, с. 1 и сл.

по себѣ болѣе первичнымъ, мотивомъ, или даже цѣликомъ вытекаетъ изъ него: я имѣю въ виду непосредственное возбуждающее дѣйствіе краснаго цвѣта, которое, какъ извѣстно, можетъ привести въ бѣшенство нѣкоторыхъ животныхъ, напримѣръ, быковъ и пѣтуховъ, и отзвуки котораго мы встрѣчаемъ еще на высшихъ ступеняхъ культуры въ эстетическомъ дѣйствіи этого цвѣта. Но если первобытный воинъ выкрашиваетъ себѣ лицо въ красный цвѣтъ и если на пиршествахъ и въ чародѣйскихъ церемоніяхъ главную роль играетъ раскрашиваніе кожи въ красное, то возможно, что здѣсь дѣйствуетъ усиливающимъ образомъ и ассоціація съ краснымъ цвѣтомъ крови. Но главнымъ мотивомъ слѣдуетъ здѣсь все-таки считать сильное аффективное возбужденіе, въ силу котораго красный цвѣтъ становится въ глазахъ первобытнаго человѣка своего рода *чародѣйскимъ и защищающимъ цвѣтомъ*, дѣйствующимъ на другихъ демоническимъ образомъ и въ то же время отвращающимъ демоновъ. Поэтому этотъ мотивъ долженъ былъ бы стоять на первомъ планѣ при возникновеніи широко распространеннаго обычая красной окраски мертвыхъ или отдѣльныхъ, избѣжавшихъ тлѣнія, частей скелета, какъ, напримѣръ, черепа, а также покрыванія красными платками или раскрашиванія въ красное глазъ, при чемъ это вовсе не исключало бы совершенно ассоціаціи съ кровью. Пурпурное одѣяніе властителя и существующее еще и понынѣ предпочтеніе краснаго, въ качествѣ цвѣта празднествъ и пышности, представляютъ собой послѣдній, сохранившійся благодаря непосредственному чувственному дѣйствію цвѣта, остатокъ той демонической и въ то же время устрашающей демоновъ силы, которую надѣется пріобрѣсть первобытный человѣкъ благодаря раскрашиванію себя въ красный цвѣтъ [1]).

d. Выдѣленія и продукты роста тѣла (волосы, ногти), какъ носители души.

Подобно тому, какъ кровь, вытекающая изъ раны воина, уноситъ съ собой его душу, такъ въ сферѣ первобытнаго мышленія и съ другими выдѣленіями тѣла связывается нерѣдко представленіе, что они заключаютъ въ себѣ нѣчто отъ души человѣка.

Исчезнувъ изъ области вѣры въ душу, эти представленія продолжаютъ еще дѣйствовать многоразличнымъ образомъ въ позднѣйшихъ суевѣріяхъ. Такъ, напримѣръ, моча, экскременты, слюна играютъ въ суевѣріи всѣхъ странъ и народовъ важную роль, въ качествѣ чародѣйскихъ средствъ, при чемъ въ большинствѣ случаевъ трудно уже доказать прямое отношеніе ихъ къ представленіямъ о душѣ. Но чѣмъ ниже ступень развитія, на которой встрѣчается употребленіе этихъ чародѣйскихъ средствъ, тѣмъ сильнѣе вы-

[1]) Что при раскрашиваніи въ красное мертвецовъ, гробовъ, или при покрываніи ихъ красными платками и пр., опредѣляющимъ моментомъ является повсемѣстно, какъ это принимаетъ Дунъ (l. c. с. 8 и сл.), оживляющая сила крови — въ этомъ я склоненъ сомнѣваться (оставляя въ сторонѣ случаи, касающіеся фактовъ кровавой жертвы). Вообще будетъ правильно принять здѣсь, какъ и въ столь многихъ другихъ миѳологическихъ вопросахъ, совмѣстное дѣйствіе нѣсколькихъ мотивовъ, изъ которыхъ отдѣльные могутъ исчезнуть, а другіе могутъ испытать превращеніе. (О красномъ цвѣтѣ въ культѣ мертвыхъ см. также A. Sonny въ томъ же томѣ «Архива», с. 525).

ступаетъ аналогія съ соотвѣтствующими церемоніями съ кровью. При этомъ указываемыя представленія развились здѣсь въ двоякомъ направленіи. Согласно первой, по всѣмъ вѣроятіямъ, болѣе древней, линіи развитія, къ человѣку, который съѣдаетъ выдѣленія другого человѣка, переходятъ и его душевныя качества. Такъ, напримѣръ, у ново-гвинейскихъ папуасовъ юношѣ, при наступленіи возмужалости, даютъ выпить мочу какого-нибудь вождя или обрызгиваютъ его ею. Выдѣленія эти употребляются иногда и въ качествѣ любовныхъ средствъ; здѣсь, конечно, въ основѣ лежитъ первоначально идея о прямомъ душевномъ вліяніи путемъ перехода отъ одного человѣка къ другому. Но въ этомъ случаѣ суевѣріе въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи принимало нерѣдко формы, далекія отъ первоначальнаго источника; на мѣсто потребленія выдѣленія появился менѣе отвратительный обычай: выдѣленія, которымъ приписывается чародѣйское дѣйствіе и которыя первоначально разсматривались, вѣроятно, какъ носители души, зарываются гдѣ-нибудь въ землѣ или помѣщаются въ какомъ-нибудь отличающемся особенными признаками мѣстѣ, при чемъ произносятся опредѣленныя формулы заклинанія, являющіяся орудіемъ магическаго дѣйствія на разстояніи [1]).

Дольше всего сохраняются, въ большинствѣ случаевъ, отношенія къ представленіямъ о душѣ въ случаѣ слюны. Съ одной стороны, это выдѣленіе, какъ носитель душевныхъ свойствъ, повидимому, родственно съ кровью: такъ, напримѣръ, у нѣкоторыхъ восточно-африканскихъ племенъ смѣшеніе слюны считается, какъ и смѣшеніе крови, признакомъ союза [2]). Съ другой, — его тѣсно связываютъ съ дыханіемъ, при чемъ, помимо общаго происхожденія изо рта, извѣстную роль могъ играть и пѣнистый составъ этой жидкости: слюна является, такимъ образомъ, какъ бы замѣстителемъ души-дыханія. И теперь еще въ народномъ суевѣріи оплевываніе, какъ и надышаніе, служитъ магическимъ средствомъ противъ болѣзней; а у первобытныхъ народовъ оно является противочародѣйствомъ при видѣ внушающихъ страхъ явленій. особенно бури или возвѣщающихъ ее тучъ [3]). Можетъ-быть, поцѣлуй зародился подъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ обоихъ этихъ мотивовъ, независимо въ

[1]) I. G. Bourke, The Use of human Ordure and human Urine, 1888. K. Th. Preuss, Globus, т. 86. 1904, с. 325 и сл. Къ упомянутымъ здѣсь явленіямъ относится и широко распространенное среди воровъ суевѣріе, въ силу котораго они оставляютъ на столѣ или подоконникѣ обокраденной ими квартиры свои экскременты, которые должны помѣшать раскрытію преступниковъ. Ср. объ этомъ Hellwig, Aschaffenburgs Monatschrift für Kriminalpsychologie, т. 2. 1905, с. 265 и сл., 639 и сл. Этотъ «grumus merdae» воровъ представляетъ собой примѣръ одного изъ многочисленныхъ явленій, показывающихъ, что въ суевѣрныхъ обычаяхъ преступниковъ особенно долго сохраняются дѣйствія первобытныхъ воззрѣній. Достаточно вспомнить для этого хотя бы обычай татуировки у преступниковъ и проститутокъ (т. 3², с. 188). Огромныя, связанныя съ этими профессіями, превратности судьбы образуютъ благопріятный мотивъ для сохраненія подобныхъ суевѣрныхъ обычаевъ, въ иныхъ же обычаяхъ—какъ, напримѣръ, въ случаѣ татуировки—къ этому присоединяется въ качествѣ отрицательнаго мотива, большой досугъ, связанный съ неизбѣжными въ этихъ профессіяхъ перерывами въ работѣ.

[2]) I. Raum, Blut- und Speichelbündnisse bei den Wadschagga, Arch. f. Religionswiss., т. 10, с. 1907, с. 269 и сл.

[3]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², с. 171. Mooney, Ethnol. Rep., Washington, VII, 1891, с. 348 и сл., v. d. Steinen, Unter de Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 1897, с. 400 и сл.

различныхъ мѣстахъ. Но здѣсь, впрочемъ, рѣшающее значеніе должно было имѣть представленіе о смѣшеніи душъ съ помощью дыханія; въ пользу этого говоритъ распространенный и, въ большинствѣ случаевъ, вѣроятно, связанный съ этимъ обычай порчи зубовъ, къ которому мы еще вернемся ниже.

Вѣра въ магическія дѣйствія является здѣсь повсемѣстно остаткомъ подобныхъ первобытныхъ представленій о душѣ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, получается тутъ и переходъ къ дальнѣйшему воззрѣнію, согласно которому различныя выдѣленія тѣла разсматриваются, какъ средства, съ помощью которыхъ душа (а, значитъ, и тѣло) очищается отъ какихъ-нибудь завладѣвшихъ ею демоническихъ силъ. Здѣсь лежитъ главный психологическій источникъ народной медицины, сохранившейся отъ самыхъ первыхъ ступеней человѣческой культуры до начатковъ научнаго врачеванія, а во многихъ популярныхъ теоріяхъ и методахъ лѣченія—и до нашего времени. Впослѣдствіи демоническія силы превращаются въ нечистоту крови, въ ѣдкость соковъ и пр. Нельзя отрицать того, что извѣстную роль при этомъ, какъ и при кровопусканіи, играютъ и тѣ дѣйствія, которыя могутъ оказывать фактически подобныя выдѣленія на общее самочувствіе человѣка. Но въ началѣ они образуютъ лишь вторичный по сравненію съ первоначальнымъ представленіемъ моментъ. Въ теоріи дурныхъ соковъ или, какъ это называетъ еще парацельсовская медицина, духовъ болѣзни слышится, очевидно, вѣра, что духъ болѣзни это—нѣкоторое душеобразное, угнетающее собственную душу больного, существо, которое удаляютъ съ помощью выдѣленія, приносящаго съ собой выздоровленіе или облегченіе. Здѣсь имѣется въ то же время ясная связь съ представленіями объ одержимости, къ которымъ мы вернемся еще ниже; только въ послѣднемъ случаѣ на первомъ планѣ стоитъ душа-дыханіе или душа-сонное видѣніе. Но, кромѣ того, благодаря этому отношенію къ области демоническаго представленія о выдѣленіи вступаютъ въ связь съ церемоніями культа. Доказательствомъ этому является въ особенности то выдѣленіе, которое въ случаѣ другихъ представленій подобнаго рода о душѣ отступаетъ на задній планъ, именно, выдѣленіе пота. Потѣніе, которое уже первобытные народы стараются вызвать самыми различными способами въ случаѣ болѣзни или въ цѣляхъ общихъ и періодически повторяющихся очищеній, начинаетъ нерѣдко занимать въ системѣ религіозныхъ обрядовъ мѣсто, промежуточное между изгнаніемъ демоновъ и очищеніемъ (Lustration). Подобно тому, какъ внѣшнее омовеніе ощущается также въ видѣ очищенія внутренняго человѣка, такъ и обильный потъ кажется аналогичнымъ очищеніемъ, съ чѣмъ далѣе соединяется и безъ того связанное съ выдѣленіями представленіе объ удаленіи демоническихъ силъ. Широкое распространеніе на американскомъ материкѣ обычая пребыванія въ домахъ для потѣнія, какъ составной части болѣе общихъ культовыхъ обычаевъ, объясняется изъ совмѣстнаго дѣйствія обоихъ этихъ мотивовъ [1]).

Отъ представленія объ очищеніи отъ вредоносныхъ духовъ, покидающихъ тѣло черезъ выдѣленія какого-нибудь рода, легко перейти къ дальнѣйшему представленію о нѣкоторой, присущей самимъ этимъ веществамъ, магической силѣ. Она или приноситъ вредъ тому, кто прикасается къ нимъ, или же вре-

[1]) Stevenson, Ethnol. Report, Washington, VIII, 1891. с, 24?. Turner, тамъ же, XI, 1894, с. 300 и сл. О распространенности леченія паромъ у первобытныхъ народовъ вообще см. Max Bartels, Die Medizin der Naturvölker, 1893, с. 135 и сл.

дить путемъ дѣйствія на разстояніи человѣку, который приведенъ въ связь съ
ними путемъ магическихъ церемоній; болѣе рѣдко встрѣчается другая, противо-
положная форма того же самаго воззрѣнія, по которой эти выдѣленія при-
носятъ счастье или придаютъ магическія силы. Дальнѣйшее разсмотрѣніе
этихъ явленій относится къ области чародѣйскихъ представленій, гдѣ мы ими
еще и займемся. Здѣсь же мы должны были упомянуть о нихъ въ виду ихъ
отношенія къ представленіямъ о душѣ, связаннымъ съ выдѣленіями тѣла:
вѣдь фактически они являются однимъ изъ главнѣйшихъ мостовъ, ведущимъ
отъ этихъ представленій въ область вѣры въ чародѣйство. Но вмѣстѣ съ по-
явленіемъ представленія о магическомъ дѣйствіи на разстояніи пробуждается и
другая ассоціація, играющая также видную роль и въ вѣрѣ въ чародѣйство.
Съ представленіемъ о дѣйствіи изъ потаенныхъ мѣстъ соединяется стремленіе
спрятать предметъ въ землѣ или въ какомъ-нибудь другомъ, скрытомъ отъ
взора, мѣстѣ; эта ассоціація играетъ очень важную роль въ суевѣріи всѣхъ
временъ и народовъ [1]). Отсюда аналогичное представленіе о выдѣленіяхъ пере-
носится на другія части, особенно на волосы, ногти и, наконецъ, на пищу,
посуду, оружіе, съ которыми кто-нибудь вступаетъ въ соприкосновеніе, и, нако-
нецъ, на объекты неизвѣстнаго происхожденія, на находимые гдѣ-нибудь
остатки пищи, посуду, платья. Народное суевѣріе запрещаетъ присваивать
себѣ подобныя вещи, такъ какъ на человѣка, прикоснувшагося къ нимъ, могутъ
перейти дурныя качества ихъ владѣльца или вложенное имъ въ нихъ чаро-
дѣйство. Сюда же относятся столь распространенныя въ медицинѣ первобыт-
ныхъ народовъ и въ суевѣріяхъ культурныхъ народовъ представленія о пере-
несеніи болѣзней на другихъ людей, животныхъ и растенія черезъ прикоснове-
ніе ихъ къ выдѣленіямъ, частямъ тѣла или внѣшнимъ предметамъ, принадле-
жащимъ какому-нибудь чужому хозяину [2]) (см. ниже f).

Въ эти воззрѣнія вмѣшиваются въ своеобразно двоякомъ значеніи пред-
ставленія о в о л о с а х ъ н а г о л о в ѣ. Изъ еврейскаго сказанія о Самсонѣ
(Судьи 16, 19) [3]), мы видимъ, что силу героя представляютъ себѣ воплощен-
ной въ волосахъ, такъ что, когда волосы сняты, сила эта пропадаетъ. То же
самое представленіе господствуетъ, вѣроятно, у тѣхъ народовъ, у которыхъ
(какъ, напримѣръ, у семитовъ) вырываніе или постриганіе волосъ является
правильной составной частью траурныхъ церемоній. На дальнѣйшей ступени
развитія этого обычая мы видимъ, что трупъ покрывается остриженными воло-
сами его оставшихся въ живыхъ товарищей. Такъ, напримѣръ, ахейцы носятъ
трупъ убитаго Патрокла, покрытый остриженными прядями волосъ друзей,
а Ахиллъ посвящаетъ ему свой, нѣкогда обѣщанный рѣчному богу родины, го-

[1]) Ср., напримѣръ, Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube², с. 311 и сл.

[2]) Wuttke, l. c., с. 291, 307.

[3]) Замѣчательно, что Далила, прежде чѣмъ она лишила Самсона силы, остригши у
него на головѣ семь прядей волосъ, дважды тщетно пыталась сдѣлать это, связавши его
(страннымъ образомъ по его же совѣту) въ первый разъ семью сырыми тетивами, кото-
рыя не засушены, а затѣмъ семью же, еще не употребленными ни для какой работы, верев-
ками. Эти магическія церемоніи связыванія тоже относятся къ циклу широко распростра-
ненныхъ чародѣйскихъ средствъ, при чемъ встрѣчающееся въ этомъ примѣрѣ во всѣхъ
трехъ случаяхъ число семь имѣетъ, очевидно, еще добавочное магическое значеніе. Дѣло
обстоитъ такъ, какъ если бы разсказчикъ хотѣлъ сказать: надъ всѣми другими чародѣй-
скими силами стоитъ чародѣйство волосъ.

ловной уборъ (Ил. 23, 135 и сл.). Здѣсь представленіе о переходѣ душевныхъ
силъ въ растущіе волосы соединяется съ мыслью о жертвоприношеніи мертвому
въ той первобытной формѣ ея, въ которой она является приношеніемъ со сто-
роны самого жертвующаго нѣкоторой, носящей въ себѣ душу, части тѣла; такимъ
образомъ, въ этомъ случаѣ жертва изъ волосъ становится рядомъ съ упо-
требляющейся въ томъ же значеніи жертвой изъ крови [1]). Здѣсь сверхъ того
дѣйствуетъ и острая боль, причиняемая себѣ оплакивающимъ покойника пу-
темъ вырыванія волосъ; и боль эта нерѣдко усиливается съ помощью дру-
гихъ аналогичныхъ дѣйствій: ударовъ по собственному тѣлу, раздиранію
кожи и т. д. Свидѣтельствомъ существованія этихъ представленій является,
несомнѣнно, та роль, которую играютъ въ народной медицинѣ волосы; здѣсь
болѣзни изгоняются тѣмъ, что волосы больного закапываются въ землю или
прячутся въ какое-нибудь дерево. Но и здѣсь дѣйствіе волосъ можетъ быть
дополнено или даже совершенно замѣщено дѣйствіемъ ногтей или другихъ,
стоящихъ въ непосредственномъ отношеніи къ ихъ владѣльцу, объектовъ, въ
особенности куска одежды [2]). Изъ различныхъ частей тѣла на первомъ планѣ
стоятъ такія, потеря которыхъ ощущается особенно тяжело, напримѣръ, зубы
или пальцы. Къ вопросу о значеніи зубовъ мы вернемся еще, въ виду ихъ
близкаго отношенія къ душѣ-дыханію, при разсмотрѣніи этой послѣдней
(3, d). Пальцы же, вѣроятно, пріобрѣтаютъ свое специфическое значеніе бла-
годаря своей связи съ ногтями, которые по магическому своему дѣйствію
близки къ волосамъ. Поэтому и пальцы, и зубы охотно употребляются въ
качествѣ амулетовъ еще и тамъ, гдѣ исчезло воспоминаніе о значеніи ихъ,
какъ носителей души [3]).

Во всѣхъ этихъ чертахъ нравовъ и народнаго суевѣрія мы имѣемъ
передъ собою явленія, которыя при всемъ разнообразіи формъ развитія,
пройденнаго ими, начиная съ первыхъ ступеней человѣческой культуры и
кончая ихъ послѣдними, слабыми отзвуками въ наше время, сводятся, въ
концѣ концовъ, къ одному общему корню. Корень этотъ заключается въ
вѣрованіи, что все то, что человѣкъ выдѣляетъ наружу или что отнимается
отъ его тѣла, заключаетъ въ себѣ душевныя силы. Это представленіе, которое
вначалѣ есть не что иное, какъ естественная мысль о переходѣ тѣлесной
души въ какую-нибудь часть тѣла, впослѣдствіи дифференцируется; къ нему
присоединяются дальнѣйшіе мотивы, благодаря которымъ отчасти обращается
вниманіе на отдѣльныя выдѣленія и части тѣла, отчасти же вызываются
ассоціаціи съ другими представленіями о душѣ и ихъ производными. Эти мотивы,
въ случаѣ естественныхъ выдѣленій, основываются по большей части на мысли
объ ихъ собственной жизненной теплотѣ, благодаря чему возникаетъ ассоціація
ихъ съ кровью, этимъ главнымъ носителемъ тѣлесной души, или же съ дыха-
ніемъ, т.-е. душой-дыханіемъ. Въ случаѣ же тѣхъ продуктовъ тѣла, которые,
какъ, напримѣръ, волосы и ногти, наблюдаются непосредственно въ ихъ про-
цессѣ роста, подобнаго росту самого тѣла, возникаетъ рядъ другихъ ассоціацій,

[1]) Объ аналогичныхъ обычаяхъ у первобытныхъ народовъ см. Tylor, Anfänge
der Kultur, II, с. 403. Frazer, The golden Bough², I, с. 369 и сл.

[2]) Wuttke, l. c., с. 310 и сл.

[3]) Ср. I. G. Bourke, The medicine-man of the Apache, Ethnol. Rep. Washington, IX,
1892, с. 469 и сл.

вызывающихъ мотивъ оживленія. Разумѣется, этотъ мотивъ не исчезаетъ и тогда, когда части тѣла отдѣлены отъ него: вѣдь и вытекающая изъ тѣла кровь сохраняетъ все-таки свою одушевляющую силу. Къ тому же составъ этихъ продуктовъ роста, благодаря которому они надолго переживаютъ легко разлагающіяся жидкости и мягкія части тѣла, придаетъ имъ, какъ постояннымъ носителямъ воспоминанія объ ихъ владѣльцѣ, особенное значеніе, и въ этомъ съ ними могутъ спорить лишь части скелета, на которыя послѣ истлѣнія трупа тоже переходитъ почитаніе умершаго. Но воспоминаніе, вызываемое этими продуктами и остатками, равнозначуще для первобытнаго человѣка съ одушевленнымъ продолжаніемъ существованія того, кого вспоминаютъ. Въ отдѣлившейся отъ тѣла части продолжаетъ существовать, по меньшей мѣрѣ, хотя бы часть его души. Поэтому волосы и ногти могутъ служить въ почитаніи умершихъ замѣстителями остатковъ костей, въ которыхъ, по истлѣніи тѣла, душа избираетъ свое постоянное мѣстопребываніе. Поэтому, напримѣръ, негръ изъ Анголы отрѣзываетъ у умершаго вдали на чужбинѣ земляка волосы и ногти, чтобы вложить ихъ на родинѣ подъ его могильный памятникъ [1]). У волосъ, сравнительно съ другими остатками, имѣется двоякое преимущество: во-первыхъ, они еще долгое время сохраняютъ свойственныя имъ при жизни качества, а, во-вторыхъ, они могутъ быть отдѣлены не только отъ тѣла мертвеца, но и отъ тѣла живого человѣка; они, такимъ образомъ, становятся своего рода переносимой душевной силой, которой лишается человѣкъ, потерявшій свой головной уборъ, или вмѣстѣ съ которой человѣкъ добровольно жертвуетъ богамъ или душѣ покойника часть самого себя.

Такимъ образомъ, во всемъ томъ, что̀ принадлежитъ человѣку—будутъ ли это его выдѣленія, или части его тѣла, или, наконецъ, просто какой-нибудь предметъ обладанія, — живутъ душевныя силы; или же вещи эти скрываютъ въ себѣ чуждое собственной душѣ демоническое существо, которое угнетаетъ душу или смѣшивается съ ней (подобное превращеніе въ представленіяхъ можетъ наблюдаться въ особенности, когда дѣло идетъ объ органическихъ выдѣленіяхъ). Поэтому указываемая форма понятія души, какъ только субстраты душевной жизни отдѣлились отъ тѣла, съ которымъ они первоначально были связаны, легче другихъ приводитъ отъ вѣры въ души къ вѣрѣ въ чародѣйство. Изучая явленія чародѣйства, мы еще встрѣтимся снова съ этой связью. Но уже и здѣсь мы видимъ, что чародѣйскія представленія являются первоначально отвѣтвившейся отъ представленій о душѣ и отчасти еще зависимой отъ нихъ областью. А изъ всѣхъ представленій о душѣ особенно легкій переходъ образуютъ тѣ, которыя исходятъ изъ представленій о тѣлесной душѣ и о частяхъ ея, отдѣляющихся отъ самого тѣла. Вѣдь въ мысли объ отдѣленіи частицы души отъ всей остальной, остающейся связанной съ тѣломъ, души, какъ бы данъ образецъ для происхожденія самой вѣры въ чародѣйство, которая является по своимъ существеннѣйшимъ мотивамъ вложеніемъ потенцированныхъ душевныхъ свойствъ во внѣшніе объекты.

[1]) Wangemann, Evangelische Missionsarbeit in Südafrika, 1872, c. 68.

е. Душа во взглядѣ глаза.

Согласно вѣрованіямъ первобытнаго человѣка, душа покидаетъ тѣло вмѣстѣ съ кровью или замѣняющими ее по временамъ выдѣленіями, или же устремляется наружу въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ и силахъ. Но существуетъ, въ концѣ концовъ, еще болѣе таинственное и до извѣстной степени нематеріальное отношеніе между ней и внѣшнимъ міромъ, при которомъ она, вообще, остается цѣликомъ въ тѣлѣ, но въ то же время можетъ вызывать внѣшнія дѣйствія. Мы имѣемъ въ виду представленіе о мѣстопребываніи души во взглядѣ глаза, при чемъ послѣдній является чѣмъ-то среднимъ между собственно носителемъ души и простымъ исходнымъ пунктомъ для оказываемыхъ ею магическихъ воздѣйствій. Въ пользу того, что глаза разсматриваются иногда, какъ дѣйствительное мѣстопребываніе души, говоритъ уже предпочтеніе, оказываемое въ эпоху каннибализма или при жертвенномъ пиршествѣ на ряду съ другими частями тѣла и глазамъ: рѣшающее значеніе здѣсь, очевидно, имѣетъ опять-таки вѣрованіе, что такимъ путемъ можно вобрать въ себя душу жертвы [1]). Съ другой стороны, въ представленіи о „дурномъ глазѣ“, распространенномъ по всему земному шару, встрѣчающемся и у первобытныхъ народовъ, и у суевѣрныхъ низовъ культурныхъ націй, мы имѣемъ дѣло съ магической силой, исходящей отъ живого человѣка, при чемъ сама душа не покидаетъ своего мѣстопребыванія въ тѣлѣ. Не трудно понять психологическіе мотивы этихъ противорѣчивыхъ представленій. Объективно здѣсь въ основаніи этихъ воззрѣній лежитъ, очевидно, тотъ фактъ, что для насъ во взглядѣ человѣка заключено все его духовное выраженіе, какъ оно опредѣляется не только положеніемъ и движеніями глаза, но и другими мимическими движеніями. Субъективно же къ этому присоединяются тѣ чувства страха, которыя вызываетъ враждебно или угрожающе направленный на насъ взглядъ другого человѣка. Этимъ объясняется и то, что изъ всѣхъ видовъ тѣлесной души именно душа во взглядѣ глаза является по преимуществу источникомъ вѣры въ чародѣйство, какъ мы это еще увидимъ ниже, при разсмотрѣніи этой послѣдней (см. ниже II, 2, с). Чтобы уразумѣть своеобразіе этого понятія о душѣ, надо только помнить о двухъ условіяхъ, связанныхъ съ этимъ колебаніемъ между представленіями о прочномъ мѣстопребываніи души и объ исходномъ пунктѣ душевныхъ воздѣйствій. Одно состоитъ въ изображеніяхъ свѣтящихся предметовъ на роговой оболочкѣ, другое — въ существованіи зрачка. Въ яркомъ изображеніи на роговой оболочкѣ первобытный человѣкъ, какъ ему кажется, видитъ нѣкоторый внутренній огонекъ, съ которымъ онъ тѣмъ легче связываетъ представленіе о душевной дѣятельности, что въ моментъ смерти это изображеніе тускнѣетъ или совершенно исчезаетъ. Зрачокъ же кажется какъ будто спеціально созданнымъ для того, чтобы дать мѣсто для выхода души или, по крайней мѣрѣ, для ея дѣйствія на разстояніи. Представленіе о томъ, что эти отверстія являются какъ бы вратами, черезъ которыя душа можетъ удалиться изъ тѣла, обнаруживается прежде всего въ широко распространенномъ обычаѣ закрывать глаза умершему. Для нашего чувства

[1])Waitz-Gerland, l. c. VI, c. 162, 647,

обычай этотъ достаточно мотивируется непріятнымъ впечатлѣніемъ, вызываемымъ въ насъ потухшимъ взглядомъ мертвеца. У первобытнаго же человѣка къ этому чувству присоединяется еще и страхъ передъ душой, которая можетъ, такимъ образомъ, покинуть глазъ и начать вредить въ качествѣ демона оставшимся въ живыхъ [1]). Въ этихъ именно аффективныхъ мотивахъ, а не въ болѣе или менѣе случайныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, должны мы поэтому видѣть также причину широкаго распространенія, полученнаго глазомъ въ первобытномъ искусствѣ, отчасти въ качествѣ самостоятельнаго объекта, отчасти въ качествѣ уцѣлѣвшаго остатка отъ изображенія животныхъ. Характерно для этого то обстоятельство, что изображеніе глаза употребляется при татуированіи и раскрашиваніи тѣла или же въ замѣняющемъ ихъ украшеніи одежды [2]). Вѣдь, эти виды прямого украшенія тѣла или же замѣняющаго его украшенія одежды обладаютъ первоначально, особенно тамъ, гдѣ они заключаются въ воспроизведеніи натуральныхъ предметовъ, большей частью значеніемъ охраняющаго чародѣйства; и чародѣйство это можетъ заключаться или въ томъ, что носитель украшенія защищаетъ себя съ его помощью отъ враждебныхъ демоновъ, или же въ томъ, что онъ самъ хочетъ произвести какія-нибудь чары (таково, повидимому, было назначеніе покрытаго орнаментами изъ глазъ чародѣйскаго плаща на фиг. 53, т. 3). Если же Г. Шурцъ объясняетъ часто встрѣчающееся изображеніе глаза въ искусствѣ первобытныхъ народовъ тѣмъ фактомъ, что изъ изображавшейся первоначально головы животнаго путемъ стилизаціи исчезли постепенно всѣ детали, кромѣ глаза, то возникаетъ вопросъ, почему здѣсь остался именно глазъ; а тогда самымъ вѣроятнымъ отвѣтомъ окажется опять-таки то, что привилегія эта имѣетъ своимъ источникомъ порождающее аффектъ впечатлѣніе [3]). Но когда, какъ указываетъ Ф. Боасъ, мы наблюдаемъ у сѣверо-западныхъ американцевъ и у другихъ племенъ изображеніе глаза сперва на мѣстѣ сочлененій, а затѣмъ и по всему тѣлу, или же многочисленныя изображенія глазъ въ свободномъ симметрическомъ повтореніи, то мы имѣемъ передъ собой, очевидно, обратный процессъ, имѣемъ ассимилятивное дополненіе нѣкотораго впечатлѣнія, которое напоминаетъ о глазѣ только въ своемъ схематическомъ абрисѣ [4]). Если какое-нибудь сочлененіе дополняется ассимилятивно до глазъ, то это можетъ произойти лишь благодаря тому, что именно глазъ оказываетъ особенно возбуждающее дѣйствіе. въ силу котораго его начинаютъ легко видѣть въ другихъ, лишь отдаленно напоминающихъ его, предметахъ; и если тѣло и одежда начинаютъ покрываться безчисленными изображеніями глазъ, то здѣсь, конечно, въ основѣ лежитъ мотивъ усиленія полученнаго впечатлѣнія путемъ аффективнаго воздѣйствія [1]).

[1]) Bertholet, Israelitische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1899, с. 9, Rohde, Psyche, I, с. 23. Аналогичныя явленія у первобытныхъ народовъ Waitz-Gerland, l. c., IV, с. 397.

[2]) Ср. т. 3² (Искусство), с. 181 и сл., 223.

[3]) H. Schurtz, Das Augenornament und verwandte Probleme, Abh. der sächs. Ges. d. W. Phil.-hist. Kb., т. 15, 1895, № II, с. 20 и сл.

[4]) F. Boas, Bulletin of the American Museum of Natural History. т. IX, 1897, с. 175. На то, что орнаменты изъ глазъ встрѣчаются на мѣстахъ сочлененій, указалъ уже и Шурцъ, отмѣтившій также и то, что иногда пупокъ и грудные соски развиваются до степени глазъ (l. c., с. 27); послѣднее наблюдалъ и Кохъ-Грюнбергъ (l. c., p. 2, с. 162)—что является свидѣтельствомъ въ пользу присущаго глазу (въ виду производимаго имъ и вызывающаго сильный аффектъ впечатлѣнія) свойства ассимилятивно преобразовывать какія-либо издалека напоминающія его формы.

Подобно тому, какъ взглядъ, благодаря обнаруженному имъ дѣйствію на разстояніи, занимаетъ промежуточное мѣсто между связанной съ тѣломъ и свободной душой, такъ, на ряду съ глазомъ, и р о т ъ является, если не мѣстопребываніемъ души, то такимъ мѣстомъ, черезъ которое она можетъ уйти вмѣстѣ съ дыханіемъ еще скорѣе, чѣмъ черезъ глазъ. Особенно вѣрно это въ примѣненіи къ дыханію умирающаго человѣка; поэтому-то обычай требуетъ, чтобы умирающему закрывать не только глаза, но и ротъ [2]). Такимъ образомъ уходящая черезъ ротъ душа становится непосредственно душой-дыханіемъ, которая покидаетъ тѣло во вздохѣ, а затѣмъ душой-тѣнью, которая тревожитъ живущихъ въ сновидѣніи и въ качествѣ призрака. Это отличаетъ ее отъ души во взглядѣ глаза, которая тоже можетъ выйти наружу, но скорѣе у живого, чѣмъ у умирающаго, и которая поэтому все еще сохраняетъ черты тѣлесной души. Присущая ей связанность, однако, нисколько не ощущается, какъ что-то противорѣчащее ея способности дѣйствовать во внѣ и самой уходить иногда; вѣдь, и вообще различныя формы души существуютъ другъ подлѣ друга, не вредя взаимно другъ другу [3]). Единство этихъ различныхъ представленій заключается именно въ томъ, что все тѣло считается по существу одушевленнымъ и что душевная сила только сконцентрирована больше въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ частяхъ.

Здѣсь имѣются уже подготовительныя ступени къ д в у м ъ дальнѣйшимъ линіямъ развитія тѣлесной души, являющимся въ извѣстномъ смыслѣ противоположными и принадлежащимъ къ совершенно различнымъ стадіямъ миѳологическаго развитія. Съ одной стороны, мы имѣемъ переходъ т ѣ л е с н о й д у ш и во внѣшніе предметы, а, съ другой, различеніе р а з н ы х ъ д у ш ъ о р г а н о в ъ. Въ первомъ случаѣ передъ нами первобытное, лежащее еще цѣликомъ въ сферѣ общей тѣлесной души, представленіе. Возникновеніе же душъ органовъ означаетъ, наоборотъ, извѣстное дифференцированіе, которое, по общему правилу, совершается лишь тамъ, гдѣ въ то же время обособляются другъ отъ друга отдѣльныя душевныя дѣятельности.

[1]) Большое множество данныхъ о вѣрѣ въ дурной глазъ у первобытныхъ и у культурныхъ народовъ, свидѣтельствующее о необыкновенной распространенности этихъ представленій — при чемъ они повсемѣстно остаются почти неизмѣнными — приводитъ S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, 2 т. 1910.

[2]) У египтянъ, наоборотъ, м у м і и открывали глаза и ротъ для того, «чтобы она могла видѣть и говорить» (A. Wiedemann, Religion der alten Aegypter 1890, с. 125), а также и для того, чтобы открыть выходъ душѣ изъ тѣла, который былъ ей необходимъ, чтобы предстать на Судѣ надъ мертвыми. И здѣсь, вѣроятно, въ основѣ лежитъ то же самое представленіе. Но такъ какъ въ случаѣ съ муміей забота о покойникѣ перевѣшиваетъ страхъ передъ мертвецомъ, то эти представленія обнаруживаются въ противоположной формѣ.

[3]) Достаточно прочесть жалобы Іова, что Богъ предалъ его его противнику, «глаза котораго сверкаютъ надъ нимъ», «Онъ разсѣкъ мои почки и не пощадилъ; онъ разбросалъ мою желчь по землѣ. Онъ нанесъ мнѣ одну рану за другой» (Іовъ, 16, 9—14). Въ этихъ немногихъ стихахъ соединены почти всѣ представленія этой примитивной психологіи: душа во взглядѣ, въ почкахъ, въ желчи, въ крови.

f. Переходъ тѣлесной души въ окружающую среду.

Душевная сила, дѣйствующая въ тѣлѣ или въ отдѣльныхъ частяхъ тѣла, можетъ передаваться путемъ непосредственнаго прикосновенія окружающимъ предметамъ: это мнѣніе является такимъ широко распространеннымъ среди первобытныхъ народовъ вѣрованіемъ, что его можно считать столь же древнимъ, какъ и само представленіе о тѣлесной душѣ. Тамъ, гдѣ непосредственное прикосновеніе считается причиной подобнаго перехода души, тамъ всегда слѣдуетъ прежде всего думать о тѣлесной душѣ. Вѣдь психе, такъ быстро удаляющаяся отъ человѣка, отличается какъ разъ противоположнымъ свойствомъ. Такимъ образомъ, тѣлесная душа переходитъ въ платья, украшенія, оружіе и даже въ жилище. Въ огромномъ большинствѣ случаевъ тамъ, гдѣ говорили о „душахъ предметовъ", дѣло идетъ, вѣроятно, не о первоначально самостоятельномъ одушевленіи предметовъ, какъ это обыкновенно принималось, а о подобномъ переходѣ душевныхъ свойствъ отъ человѣка въ окружающую его среду [1]). Съ человѣкомъ сходны здѣсь, какъ и вообще въ своихъ душевныхъ свойствахъ, животныя. Поэтому у первобытныхъ народовъ широко распространено вѣрованіе (слѣды котораго мы встрѣчаемъ еще въ миѳологическихъ сказкахъ культурныхъ народовъ), что человѣкъ, надѣвая мѣхъ животнаго, перья птицы, наконецъ, маску, представляющую какое-нибудь животное или демоническое существо, пріобрѣтаетъ вмѣстѣ съ этимъ на все то время, что онъ носитъ эти вещи, и свойства, присущія этимъ существамъ. Такимъ образомъ, мы встрѣчаемъ мысль о переходѣ тѣлесной души путемъ прикосновенія въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Подобно тому, какъ человѣкъ сообщаетъ своей одеждѣ, своимъ украшеніямъ, своему оружію частицу своей души, такъ, въ свою очередь, эти предметы могутъ сообщить полученныя, такимъ образомъ, силы другимъ предметамъ [2]). Между прочимъ, характерно, что и такая, сообщенная путемъ перенесенія, душа теряетъ обыкновенно, какъ и эта послѣдняя, сама со временемъ свою силу, или совершенно исчезаетъ, а также можетъ быть изгнана путемъ особенныхъ очищающихъ магическихъ средствъ. Тамъ, гдѣ имущество умершаго человѣка не уничтожается немедленно подъ вліяніемъ

[1]) При допущеніи самостоятельно возникшихъ «душъ предметовъ», обыкновенно думаютъ о воздѣйствіи по аналогіи, оказываемомъ живыми на безжизненныя тѣла (ср., напр., E. Taylor, Anfänge der Kultur, I, c. 470). Но, какъ и во многихъ другихъ миѳологическихъ проблемахъ — напримѣръ, въ случаѣ такъ называемаго чародѣйства по аналогіи — аналогія это слово, прикрывающее пробѣлъ въ нашемъ знаніи. Кромѣ того, если бы дѣло здѣсь шло о простой внѣшней аналогіи, то—не говоря уже о прямыхъ свидѣтельствахъ въ пользу перехода путемъ прикосновенія — было бы непонятно, почему мѣстопребываніемъ этихъ душъ предметовъ являются, обыкновенно, предметы обычнаго употребленія.

[2]) Примѣры подобнаго перехода путемъ прикосновенія встрѣчаются въ этнологической литературѣ такъ часто, что представленія этого рода можно считать свойственными повсемѣстно первобытному человѣку. Ср., напр., для Австраліи Spencer and Gillen, The Native Tribes of Australia, c. 548 и сл., для Бразиліи Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, I, c. 157 и сл. Много другихъ примѣровъ собрано А. Фиркандтомъ при разсмотрѣніи «чародѣйства на близкомъ разстояніи» («Nahezauber»), Globus, т. 92, c. 41 и сл.

сильнаго страха, а жилище его не разрушается и не сжигается, тамъ съ теченіемъ времени ближніе его могутъ или просто взять себѣ его имущество или взять его по совершеніи извѣстныхъ очистительныхъ церемоній. Въ этихъ обычаяхъ мы наблюдаемъ непосредственный переходъ къ вѣрѣ въ демоновъ; сюда примыкаютъ еще дальнѣйшія странствованія покинувшей тѣло души, а сверхъ того возникаютъ еще связи съ странствованіемъ души-дыханія и души-тѣни. Отличнымъ примѣромъ подобныхъ переходовъ являются изображенные Кохъ-Грюнбергомъ танцы въ маскахъ у бразильскихъ индѣйцевъ. Лишь только танцоръ надѣнетъ на себя изображающую какое-нибудь животное маску, которую онъ заранѣе изготовилъ изъ коры какого-нибудь дерева, какъ душа живущаго въ животномъ демона переходитъ въ него самого и онъ, такимъ образомъ, становится причастнымъ чародѣйской силѣ ея. Когда же по окончаніи культоваго танца танцоръ сбрасываетъ маску, то онъ теряетъ эту силу, но маска сохраняетъ свою душу. Поэтому, чтобы обезвредить живущихъ въ маскахъ демоновъ, маски эти послѣ церемоніи сжигаютъ, подобно тому, какъ сжигаютъ хижину или платье умершаго человѣка, чтобы прогнать его демона. У индѣйцевъ сверхъ того, подъ вліяніемъ возникшихъ значительно позже представленій о загробномъ мірѣ, развилось вѣрованіе, что души масокъ послѣ сожженія отправляются въ особое царство мертвыхъ [1]). Здѣсь, такимъ образомъ, если отвлечься отъ позднѣйшихъ наслоеній, мы имѣемъ передъ собой двоякаго рода переходъ. Послѣ того, какъ маска пріобрѣла сама собой въ воображеніи индѣйца демоническую силу изображаемаго ею животнаго, она передать эту силу носящему ее танцору, при чемъ послѣдній путемъ чародѣйскаго танца подчиняетъ душу демона своей собственной душѣ. Но демонъ покоренъ желаніямъ танцора лишь до тѣхъ поръ, пока онъ носитъ маску; какъ только маска снята, она должна быть сожжена во избѣжаніе бѣдствій. Такимъ образомъ, въ этомъ чародѣйскомъ вліяніи маски мы имѣемъ образецъ перенесенія души, аналогичнаго тому, которое мы встрѣчаемъ у различныхъ первобытныхъ народовъ въ случаѣ чародѣйскаго вліянія именъ. Имя, какъ и изображеніе, не есть нѣчто неодушевленное; оно принадлежитъ носящему его человѣку точно такъ же, какъ платье или маска. Но, подобно послѣднимъ, оно обладаетъ, и отдѣленное отъ своего носителя, своеобразнымъ самостоятельнымъ существованіемъ. Отсюда вытекаетъ распространенный въ Африкѣ и Полинезіи обычай, запрещающій называть имя вождя или же приказывающій перемѣнить его всѣмъ тѣмъ, кто его носилъ до тѣхъ поръ; отсюда же боязнь произносить имя недавно умершаго человѣка. Въ первомъ случаѣ первоначально (т.-е. раньше, чѣмъ это запрещеніе стало просто внѣшнимъ знакомъ подчиненности) думали, что, произнося имя, можно учинить насиліе надъ душой властелина; въ послѣднемъ же—не давали возможности вмѣстѣ съ именемъ вернуться и демону покойника. Наоборотъ, у бразильскихъ тупіевъ отецъ новорожденнаго мальчика выбираетъ имя одного изъ храбрѣйшихъ своихъ предковъ, чтобы перенести его свойства на ребенка [2]).

Наблюдаемое нами въ послѣднемъ примѣрѣ представленіе, будто вмѣстѣ

[1]) Koch-Grünberg, l. c., c. 169 и сл.

[2]) G. Friederici, Globus, т. 89, 1906, c. 60 и сл. О запрещеніи носить и и произносить имена ср. приводимыя ниже замѣчанія о «заповѣдяхъ табу» (гл. 3), къ которымъ приводятъ эти и другія, относящіяся къ области тѣлесной души, явленія.

съ именемъ къ ребенку переходитъ и мужество предка, путемъ постепенныхъ измѣненій превратилось въ распространенный еще и теперь обычай называть ребенка по имени кого-нибудь изъ умершихъ или живыхъ. Но и въ другихъ явленіяхъ изъ той же области мы наблюдаемъ въ себѣ еще и понынѣ тихіе отзвуки первобытныхъ миөологическихъ мотивовъ, и это можетъ помочь намъ живѣе представить себѣ основывавшіеся на родственныхъ, но несравненно болѣе могучихъ, аффектахъ поступки первобытнаго человѣка. И въ насъ еще, хотя и слабо, живетъ чувство, вызываемое связаннымъ съ одеждой, имуществомъ, изображеніемъ или именемъ какого-нибудь человѣка, представленіемъ о его личности; и это чувство пробуждается съ особенной силой, когда дѣло идетъ о предметахъ ежедневнаго обихода недавно умершаго человѣка. Въ слабой степени оно имѣется и тамъ, гдѣ мы встрѣчаемъ, и именно при необычныхъ обстоятельствахъ, слѣды человѣческихъ дѣйствій, отдѣльно отъ того, кому они принадлежатъ. Это чувство, которое у насъ лишь тихо колеблется на порогѣ нашего сознанія, вызываетъ у первобытнаго человѣка представленіе, что отъ человѣка устремляются душевныя силы ко всему тому, чтò находится въ отношеніи къ нему. Если собственникъ подобныхъ предметовъ неизвѣстенъ, то чувство это вырастаетъ въ чувство страха передъ враждебными силами. Такимъ путемъ здѣсь открывается путь, ведущій отъ вѣры въ души къ вѣрѣ въ чародѣйство. Но изъ всѣхъ представленій о душѣ этотъ переходъ совершается легче всего черезъ представленія о раздробленной до извѣстной степени на части и въ такомъ состояніи отдѣляющейся отъ тѣла души. Въ отдѣленіи частицы души отъ всей остальной, связанной съ тѣломъ, души данъ образецъ для возникновенія вѣры въ чародѣйство: вѣдь, эта вѣра въ своихъ существеннѣйшихъ мотивахъ сводится къ вкладыванію потенцированныхъ душевныхъ свойствъ во внѣшніе предметы, при чемъ полученная послѣдними сила можетъ вліять на отдѣльныхъ людей или, при дальнѣйшемъ развитіи этихъ представленій, можетъ переходить на нихъ. Но здѣсь сферы дѣйствія тѣлесной души и психе такъ тѣсно соприкасаются между собою, что онѣ могутъ сообщить другъ другу свои свойства: душа-дыханіе становится тѣлесной душой благодаря тому, что дыханіе дѣйствуетъ путемъ непосредственнаго прикосновенія; тѣлесная душа становится психе благодаря тому, что она, подобно послѣдней, покидаетъ для дальнихъ странствованій тѣло. За продукты подобнаго взаимодѣйствія мы должны признать и весьма распространенныя разнообразнѣйшія представленія о демонообразныхъ существахъ, которыя иногда воплощаются въ камни, растенія, животныя, или же рѣютъ свободно вокругъ людей, овладѣвая ими иногда въ состояніи болѣзни или экстаза. Подъ различными названіями мы встрѣчаемъ ихъ уже у многочисленныхъ австралійскихъ племенъ; сюда же относятся „мана“ меланезійцевъ, „ваканъ“ индѣйцевъ дакота, „оренда“ ирокезовъ [1]). Правда, относящіеся сюда миөологическіе образы переплетены, особенно у послѣднихъ племенъ, съ многочисленными фантастическими миөами о природѣ; но основнымъ элементомъ повсюду остается

[1]) Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, с. 146 и сл. Codrington, The Melanesians, 1891, с. 181 и сл. Dorsey, Siouan Cults, Ethnol Rep. Washington, XI 1894, с. 423 и сл. Hewitt, Iroquoian Cosmology, Ethnol. Rep. XXI, 1903, с. 165 и сл.

все-таки нѣкоторое демоническое существо, о которомъ можно предположить, что оно возникло изъ разнообразныхъ представленій о душѣ.

Подобно тому, какъ тѣлесная душа слилась, вѣроятно, въ этихъ случаяхъ съ другими представленіями о душѣ и образовала какое-то неопредѣленное демоническое существо, такъ, далѣе, демоническое дѣйствіе подобныхъ существъ можетъ воплотиться въ самыхъ различныхъ предметахъ: въ камняхъ, кускахъ дерева и пр., благодаря чему возникаетъ представленіе о нѣкоторой самостоятельной „душѣ предмета“. Эта послѣдняя отличается, однако, отъ человѣческой тѣлесной души въ двухъ существенныхъ признакахъ, указывающихъ въ то же время ясно на ея происхожденіе изъ послѣдней. Во-первыхъ, подобная воплощенная душа есть всегда демоническое существо; а, во-вторыхъ, она, обыкновенно, вмѣстѣ со своимъ носителемъ связана съ нѣкоторой человѣческой тѣлесной душой, и, какъ таковая, она признается по преимуществу специфическимъ демономъ болѣзни. Методы лѣченія знахарей полны представленіями подобнаго рода; а остатки ихъ влачили существованіе вплоть до новой медицины въ видѣ вѣрованія въ нѣкоторое, скрытое гдѣ-то въ тѣлѣ, вещество болѣзни. Но первоначально это или животныя, часто фантастическаго вида и формы, которыхъ можетъ видѣть одинъ только чародѣй, и никто другой,—или же это камни, куски дерева или любые другіе предметы, которымъ свойственна демоническая сила, переходящая на больного и держащаяся въ немъ, пока эти вещи заключены въ его тѣлѣ. Поэтому лѣченіе заключается въ удаленіи этихъ предметовъ. Нерѣдко поэтому чародѣй извлекаетъ изъ тѣла больного путемъ разминанія и растиранія подобные предметы (которые, разумѣется, онъ держалъ какъ-нибудь спрятанными все время): больной считается теперь вылѣченнымъ и можетъ самъ себя считать таковымъ, пока держится сила внушенія [1]). При дальнѣйшемъ развитіи подобныхъ представленій о воплощеніи можетъ случиться, что любые, а особенно бросающіеся въ глаза, камни, куски дерева или другіе предметы, начинаютъ разсматриваться, какъ мѣстопребываніе душеподобныхъ демоническихъ силъ. Здѣсь представленіе о тѣлесной душѣ опять-таки незамѣтно переходитъ въ вѣру въ амулеты, талисманы и другія чародѣйскія средства, при чемъ, разумѣется, легко исчезаютъ слѣды происхожденія подобныхъ обычаевъ, такъ какъ преслѣдуемая чародѣйствомъ цѣль вмѣстѣ съ поддерживающими ее желаніями и заботами вытѣсняетъ всѣ прочіе мотивы.

g. Души органовъ, какъ субстраты отдѣльныхъ душевныхъ силъ.

Послѣ того, какъ въ смѣнѣ локализаціи душевныхъ силъ произошло уже раздѣленіе единой тѣлесной души на множество частныхъ душъ, отсюда возникло путемъ дальнѣйшей эволюціи понятіе о душахъ органовъ, изъ которыхъ каждая разсматривалась, какъ субстратъ специфическихъ душевныхъ силъ. Въ этой эволюціи рѣшающее значеніе имѣли, повидимому, два момента. Съ одной стороны, представленіе о единой, связанной съ тѣломъ,

[1]) Cummins, Journ. of the antropol. Inst. London 1904, с. 159 (негры Динка). N. Tomas, Natives of Anstralia 1906, с. 43. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, т. I, с. 159 и сл., 161.

душѣ теряетъ мало-по-малу почву подъ собой: прочная ассоціація между тѣлесной формой и душевными проявленіями жизни отступаетъ на задній планъ передъ возникающимъ подъ впечатлѣніемъ факта смерти и усиливаемымъ явленіями сновидѣній представленіемъ, будто единая душа есть самостоятельное существо, которое отдѣляется отъ тѣла при смерти, а на время покидаетъ его и при жизни, именно, во снѣ. Это — представленіе о психе, которымъ мы займемся обстоятельнѣе въ дальнѣйшемъ. Здѣсь же мы видимъ, какъ оно оказываетъ уже вліяніе на превращеніе понятія о тѣлесной душѣ, придавая ему такую форму, при которой оно остается соединимымъ съ представленіемъ объ отдѣлимой отъ тѣла и самостоятельной душѣ. Съ другой стороны, многіе изъ мотивовъ, лежащихъ въ основѣ также этого понятія о психе, указываютъ на возрастающее вниманіе, устремленное на тѣлесныя явленія, сопровождающія душевные процессы. Такъ какъ послѣдній вздохъ, послѣднее біеніе сердца, связаны съ моментомъ смерти, то органы дыханія и сердце представляются субстратами жизненныхъ процессовъ, которые, имѣя свое начало въ различныхъ частяхъ тѣла, связаны съ различными душевными процессами. Но наблюденіе мгновеннаго прекращенія этихъ функцій въ моментъ смерти предполагаетъ наличность извѣстной культуры, при которой обычай требуетъ, чтобы не оставлять однимъ человѣка, находящагося при смерти и не убѣгать отъ него. На болѣе раннихъ ступеняхъ развитія дикарь умираетъ обыкновенно въ одиночествѣ, если только онъ не умираетъ насильственной смертью; но въ этомъ послѣднемъ случаѣ различныя побочныя обстоятельства отвлекаютъ вниманіе отъ тѣлесныхъ явленій смерти. Благодаря всему этому и можетъ случиться, что на той ступени развитія, на которой плачъ по мертвымъ и различныя траурныя церемоніи занимаютъ обширное мѣсто въ жизни первобытнаго человѣка, не удѣляютъ никакого вниманія біенію сердца и біенію пульса при различеніи живого и мертваго, хотя уже фактъ прекращенія дыханія въ моментъ смерти сталъ извѣстенъ [1]). Должно еще пройти не мало времени, прежде чѣмъ наблюденіе устремится на проявленія душевныхъ движеній у живущихъ или же на субъективныя ощущенія и чувства, связанныя въ состояніи аффекта или въ болѣзни съ отдѣльными органами. Для того, чтобы это могло имѣть мѣсто, необходимо, чтобы предметомъ особаго самостоятельнаго интереса сталъ живой человѣкъ вообще, и, главнымъ образомъ, его страсти и поступки. Но это предполагаетъ уже наличность того живого интереса къ переплетенію человѣческихъ эмоцій и судебъ, который впервые отчетливо обнаруживается въ начаткахъ эпической поэзіи. Различеніе множества органовъ душъ есть поэтому одинъ изъ отраженныхъ результатовъ обостреннаго вниманія, направленнаго на жизнь и поступки человѣка. Кромѣ того, функціи этихъ душъ органовъ самыми различными способами переходятъ другъ въ друга, въ полной аналогіи съ тѣмъ, что и сами тѣлесные субстраты различныхъ душевныхъ процессовъ не отдѣлены строго другъ отъ друга. Но мало-по-малу, въ связи съ различеніемъ отдѣльныхъ душевныхъ явленій, образуется болѣе точное, хотя отчасти и произвольное, раздѣленіе ихъ субстратовъ. Вначалѣ эти души органовъ еще

[1]) Schellong, Zeitschr. für Ethnologie, т. 21, 1889, с. 21 (Сообщенія о новогвинейскихъ папуасахъ).

тѣсно связаны съ нѣкоторой общей душой, существующей на ряду съ ними, разлитой во всемъ тѣлѣ или концентрированной по преимуществу въ какомъ-нибудь опредѣленномъ органѣ. Но подъ конецъ это понятіе объ общей душѣ совершенно вытѣсняется понятіемъ о самостоятельной душѣ, о психе. Вмѣстѣ съ этимъ тѣлесная душа теряетъ свое первоначально преобладающее значеніе. Но нѣкоторое значеніе она сохраняетъ всегда, и даже еще значительно позже она не безъ успѣха оспариваетъ у психе ея господство.

Благодаря многочисленнымъ переходамъ, которые возможны между болѣе неопредѣленной формой связанной души и отдѣльными душами органовъ, а также между этими послѣдними и самостоятельной психе, не существуетъ, разумѣется, нигдѣ твердой границы, благодаря которой можно было бы вообще строго отдѣлять другъ отъ друга различныя формы душъ. Одно лишь вѣрно, именно, что первоначально исключительное положеніе занимаетъ представленіе о единой тѣлесной душѣ и что на ряду съ ней можно встрѣтить уже слѣды начинающагося, но крайне неопредѣленнаго, обособленія органовъ душъ, имѣющаго своимъ объектомъ сердце, внутренность, голову и пр. Примѣръ этого представляютъ караибы съ острововъ, о которыхъ сообщаютъ, будто они отличаютъ живущую въ сердцѣ душу отъ двухъ другихъ душъ, имѣющихъ свое мѣстопребываніе въ рукахъ и головѣ, и т. д. [1]). Подобныя представленія на первыхъ порахъ еще слишкомъ неопредѣленны и текучи, чтобы пріобрѣсти вліяніе на развитіе понятія о душѣ. Для того, чтобы это могло имѣть мѣсто, они должны хотя бы сгуститься до нѣкоторой степени, стать болѣе прочными представленіями; но это возможно, повидимому, лишь путемъ исторической традиціи, какъ она образуется, главнымъ образомъ, народнымъ эпосомъ и его источниками, сказаніями о герояхъ и космогоническимъ миѳомъ. Классическими образчиками подобной, достигшей развитія, миѳологіи души являются прежде всего оба великихъ гомеровскихъ эпоса; при этомъ Одиссея даетъ болѣе богатый матеріалъ и для изображенія человѣка вообще и для характеристики душевныхъ свойствъ и ихъ тѣлесныхъ субстратовъ. Но не слѣдуетъ забывать при этомъ, что гомеровская психологія является для насъ, несмотря на нѣкоторую, связанную все еще и съ ней, неопредѣленность, въ видѣ извѣстнаго готоваго цѣлаго, и что не сохранились никакіе историческіе документы, изъ которыхъ мы могли бы узнать, какъ возникла эта своеобразная система. Но, тѣмъ не менѣе, обнаруживающіяся здѣсь воззрѣнія показываютъ, благодаря именно своему расплывчатому характеру (связанному, очевидно, съ своеобразнымъ промежуточнымъ положеніемъ, занимаемымъ гомеровской психологіей между понятіемъ тѣлесной души и понятіемъ психе), съ достовѣрностью, что система эта продѣлала, вѣроятно, долгую эволюцію, прежде чѣмъ она фиксировалась въ той формѣ, которую она приняла въ эпосѣ. Но тамъ, гдѣ, какъ въ данномъ случаѣ, не хватаетъ непосредственныхъ историческихъ доказательствъ нѣкотораго цикла миѳологическихъ представленій, тамъ остаются сами по себѣ лишь два вспомога-

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, c. 387, Frazer, The golden Bough² III, c. 418 и сл. Бастіанъ въ своихъ «Beiträge zur vergleichenden Psychologie», 1868, с. 18 и сл. сообщаетъ массу свѣдѣній подобнаго рода, въ которыхъ, правда, миѳологическія идеи самыхъ различныхъ ступеней культуры перемѣшаны съ гипотезами философскихъ системъ.

тельныхъ средства для заполненія этихъ пробѣловъ: первое заключается въ сравненіи съ родственными въ общемъ представленіями другихъ, отставшихъ народовъ; второе — въ явленіяхъ пережитковъ, по которымъ можно умозаключать о болѣе раннихъ стадіяхъ эволюціи. Вмѣстѣ съ этимъ вопросъ самъ собою переносится изъ сферы историческихъ задачъ въ область народно-психологическихъ проблемъ. Этотъ, по существу психологическій, характеръ проблемы гомеровской психологіи выражается, между прочимъ, и въ томъ, что различныя попытки разрѣшенія ея фактически всегда выбирали психологическій путь. Но, къ сожалѣнію, въ большинствѣ случаевъ, попытки эти обнаруживаютъ тотъ, весьма распространенный, недостатокъ, что ими стараются объяснить явленія не изъ нихъ самихъ и изъ того, что имъ предшествуетъ, а изъ какихъ-нибудь привнесенныхъ въ нихъ со стороны воззрѣній, т.-е. въ данномъ случаѣ чаще всего изъ психологическихъ представленій самого толкователя.

Но фактическія основы гомеровскихъ представленій о душѣ (если отвлечься здѣсь пока отъ представленій о психе, относящихся къ другой связи явленій) даны намъ прежде всего въ извѣстныхъ словесныхъ наименованіяхъ, а затѣмъ въ тѣхъ психологическихъ значеніяхъ, которыя мы должны приписать этимъ наименованіямъ, согласно всей связи контекста. Наиболѣе часто встрѣчающіяся у Гомера наименованія для различныхъ формъ связанной съ тѣломъ души — это слова φρήν, φρένες, θυμός, ἦτορ, κῆρ, μένος, νόος νοῦς). Эти слова распадаются явнымъ образомъ на двѣ группы. Одни изъ нихъ по своему непосредственному значенію обозначаютъ опредѣленные тѣлесные органы: такъ, φρένες означаетъ, вѣроятно, діафрагму вмѣстѣ съ прилегающими внутренностями брюшной области, а первоначально, какъ уже было нами указано, можетъ-быть, главнымъ образомъ, почки съ половыми органами [1]); ἦτορ и κῆρ прямо указываютъ на сердце. Въ этой чертѣ матеріализаціи гомеровская психологія вполнѣ сходна съ представленіями о душахъ органовъ у первобытныхъ народовъ, у которыхъ развились подобныя представленія: имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи скудныя свѣдѣнія показываютъ тоже, что дыханіе и біеніе сердца это тѣ функціи, которыя раньше другихъ начинаютъ разсматриваться, какъ душевныя. Нѣсколько иначе обстоитъ дѣло со второй группой словъ, для которыхъ, правда, имѣются аналогіи, но которыя не могутъ притязать на такую общезначимость: θυμός, μένος, νόος и т. д. Они обозначаютъ не внѣшніе, непосредственно доступные зрѣнію, предметы, принадлежащіе человѣческому и животному тѣлу, какъ органы его, но с в о й с т в а. А такъ какъ свойства обыкновенно фиксируются въ какихъ-нибудь понятіяхъ лишь въ результатѣ объединенія различныхъ состояній и процессовъ, то легко можетъ здѣсь возникнуть иллюзія, будто они болѣе духовной природы, или же можетъ случиться, что они даже на раннихъ сту-

1) Переводъ слова φρένες черезъ діафрагму основывается, главнымъ образомъ, на слѣдующемъ мѣстѣ (70 А) изъ платоновскаго Тимея: «они (деміурги) раздѣлили грудобрюшную полость, расположивъ въ серединѣ, въ качествѣ перегородки (διάφραγμα), φρένες». Въ другомъ мѣстѣ (Тимей 77 В) Платонъ употребляетъ исключительно выраженіе φρένες, Такимъ образомъ, слово διάφραγμα, вытѣснившее впослѣдствіи болѣе древнее слово φρένες, употребляется, повидимому, самимъ Платономъ не какъ собственное наименованіе, а лишь въ цѣляхъ разъясненія, опредѣленія.

пеняхъ развитія бываютъ относимы къ нѣкоторому процессу, оказывающемуся въ значительной мѣрѣ духовнаго порядка. И, дѣйствительно, Нэгельсбахъ интерпретировалъ въ этомъ смыслѣ гомеровскую психологію: въ обоихъ, чаще всего встрѣчающихся, понятіяхъ—φρένες и θυμός—онъ увидѣлъ параллели тѣлесному и духовному. Φρένες, согласно ему, обозначаетъ тѣлесную душу, а θυμός—духовную душу. Первое слово, обозначающее діафрагму съ ея придатками, слѣдуетъ понимать въ смыслѣ физическаго с ѣ д а л и щ а духовной дѣятельности; второе же, для котораго при переводѣ невозможно даже подыскать иного выраженія, кромѣ психологическаго, слѣдуетъ понимать, какъ саму духовную дѣятельность [1]). Но эта интерпретація понятій основывается на такомъ различеніи духа и тѣла, которое является чѣмъ-то само собою разумѣющимся въ современной психологіи, но которое мы, навѣрное, не въ правѣ приписать Гомеру. Вѣдь, если θυμός и не обозначаетъ никакого доступнаго зрѣнію предмета, то уже одной своей связью со словомъ θύω бушевать, употребляемымъ нерѣдко Гомеромъ въ примѣненіи къ рѣкамъ, оно указываетъ прежде всего на происходящее въ состояніи аффекта волненіе крови, превращаясь затѣмъ въ терминъ, служащій вообще для выраженія чувствъ, настроеній, а подъ конецъ и образа мыслей. Лучше всего по-нѣмецки его можно передать словомъ Gemüth, если только взять не теперешній его смыслъ, а то, нѣсколько неопредѣленное, значеніе, которое оно имѣло еще во времена Канта. Въ пользу этого говоритъ и то, что среди терминовъ изъ матеріальнаго міра чаще всего въ томъ же значеніи выступаютъ слова ἦτορ или κῆρ—сердце. То же самое можно сказать и о словѣ μένος, означающемъ первоначально тѣлесную силу, потомъ душевную силу, а далѣе — по преимуществу стремленіе, побужденіе, при чемъ, однако, оно никогда не отрывается отъ той чувственной основы, которая находитъ свой естественный субстратъ въ ощущеніяхъ напряженія и движенія, сопровождающихъ всякое стремленіе и дѣйствіе.

Что и слово νοεῖν, νόος не лишено,—какъ, напримѣръ, и нѣмецкое Geist,—этого первоначальнаго чувственнаго значенія, показываетъ встрѣчающееся еще у Гомера употребленіе этого термина въ смыслѣ тѣлеснаго зрѣнія (ὀφθαλμοῖς νοεῖν, Ил. 24, 294; Одис. 15, 422). Но ничто не говоритъ въ пользу того, что это вполнѣ закономѣрное, какъ показываетъ намъ общая исторія возникновенія значенія словъ, развитіе понятій, обозначающихъ ду-

1) Nägelsbach, Homerische Theologie, 3 изд. (von Autenrieth'a), 1884, с. 359 и сл. Эта теорія Нэгельсбаха подверглась критикѣ—хотя и съ нѣсколько иной точки зрѣнія, чѣмъ здѣсь—уже со стороны Гротемейера и др. (Grotemeyer, Homers Grundansicht von der Seele, 1854). Но съ ней согласенъ еще и Эрвинъ Роде, поскольку онъ приписываетъ слову θυμός у Гомера всегда, а слову φρένες, по крайней мѣрѣ, во многихъ случаяхъ, чисто духовное значеніе (Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen³, I, с. 44 и сл.). Впрочемъ, надъ словомъ φρένες ломали себѣ голову уже врачи древности. Гиппократъ (с. 305) думаетъ, что діафрагма называется словомъ φρένες только въ силу случая и условно (τύχῃ καὶ νόμῳ), такъ какъ мнѣніе иныхъ, будто φρένες есть производное отъ φρονέειν, слишкомъ невѣроятно. Галенъ, наоборотъ, (VII, с. 488) считаетъ все-таки возможнымъ обсуждать это мнѣніе. Отсюда, во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ, что въ эпоху Гиппократа чувственно-духовное значеніе гомеровскаго φρένες уже сильно затемнилось, такъ что или разсматривали φρένες и φρονέειν, какъ совершенно независимыя слова, или же, переворачивая наивно естественное словообразованіе, производили φρένες отъ φρονέειν.

ховные процессы, достигло въ языкѣ и мірѣ представленій Гомера степени абстрактнаго понятія для выраженія чисто духовной дѣятельности [1]). Дыханіе, біеніе сердца, движеніе крови и разнообразныя ощущенія органовъ, связанныя съ психической жизнью,—все это у Гомера еще реальныя составныя части послѣдней, хотя у него иногда тѣлесный органъ отступаетъ на задній планъ передъ приписываемыми ему психическими функціями или же чувственный процессъ передъ связаннымъ съ нимъ душевнымъ процессомъ. Поэтому здѣсь абсолютно не можетъ быть рѣчи о сѣдалищѣ души въ томъ смыслѣ, въ какомъ его знаетъ собственно только современная психологія. Φρένες у Гомера одновременно и діафрагма, вмѣстѣ съ наступающими при дыханіи и разговорѣ движеніями, и разсудокъ съ волей, которыхъ наивный гомеровскій человѣкъ вообще не можетъ представить себѣ безъ дыханія и рѣчи. Подъ θυμός онъ понимаетъ не только чувства и аффекты, но также и волненіе крови и другія физическія возбужденія, безъ которыхъ не имѣютъ въ его опытѣ мѣста эти чувства. Что касается словъ νοεῖν и νοῦς, то они, послѣ того, какъ слово ἰδεῖν стало служить, главнымъ образомъ, для выраженія внѣшняго чувственнаго воспріятія, стали относиться особенно ко внутреннему созерцанію, къ воспоминанію и тому, что съ нимъ связано. Но это воспоминаніе является для него все-таки тѣлеснымъ созерцаніемъ, только нѣсколько иного рода, чѣмъ внѣшнее чувственное воспріятіе, ибо оно, какъ и послѣднее, является чувственнымъ процессомъ. Такимъ образомъ, понятіе о связанной душѣ сохраняется еще въ примѣненіи къ этимъ органамъ душъ въ томъ смыслѣ, что душа и тѣло или тѣлесный органъ разсматриваются, какъ нѣчто совершенно единое; душевное здѣсь не есть какой-то особый принципъ или же особая субстанція на ряду съ тѣломъ или въ немъ. Раздѣленіе въ кругѣ этихъ представленій о связанной душѣ подготовлено лишь въ томъ отношеніи, что неопредѣленно локализированныя дѣятельности, какъ, напримѣръ, волненіе крови, ощущеніе силы въ членахъ, зрительное представленіе образовъ воспоминанія, начинаютъ разсматриваться на ряду съ тѣлесными органами сами, какъ субстраты душевной жизни.

Въ неопредѣленности этихъ тѣлесныхъ процессовъ, съ одной стороны, въ совокупномъ дѣйствіи различныхъ органовъ, съ другой, заключается въ то же время причина тѣхъ большихъ колебаній въ смыслѣ отдѣльныхъ понятій, которыя встрѣчаются намъ еще въ гомеровской психологіи. Если подробнѣе разсмотрѣть тѣ соображенія, которыя приводитъ, напримѣръ, Нэгельсбахъ въ пользу своей гипотезы о параллелизмѣ значеній между φρένες и θυμός, съ одной стороны, и тѣлесной и духовной душой, съ другой, то всѣ ихъ нетрудно свести къ подобной интерференціи понятій, имѣющей, въ концѣ концовъ, свой психологическій источникъ въ ассоціаціи соотвѣтствующихъ ощущеній. Въ этомъ хаосѣ переходящихъ одно въ другое понятій можно замѣтить, повидимому, только одно, сравнительно болѣе устойчивое, раздѣленіе, и оно заключается въ томъ, что физическіе органы выступаютъ въ качествѣ наименованій для душевныхъ функцій, преимущественно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло идетъ о болѣе спокойныхъ душевныхъ дѣятельностяхъ или о длящихся состояніяхъ; наименованія же свойствъ, тѣсно связанныя къ тому же въ большинствѣ случаевъ съ глагольными понятіями, употребляются обыкновенно для обозначенія кратковременныхъ и быстротечныхъ процессовъ или расположенія къ таковымъ. Такъ, слово φρένες обозначаетъ преимущественно спокойно обдумывающій умъ и постоянный образъ мыслей, а слово θυμός— наклонность къ аффектамъ и страстямъ. Слова κῆρ и ἦτορ употребляются для выраженія длительныхъ чувствъ и настроеній, слова же μένος и νοῦς— для выраженія, главнымъ образомъ, процессовъ: при чемъ первое обозначаетъ быстро обнаруживающуюся силу, второе — обдумывающее размышленіе, а затѣмъ и способность къ нему. Разумѣется, только слабыя ассоціаціи соединяютъ въ одномъ случаѣ постоянный предметъ съ длительной духовной способностью, а въ другомъ — сравнительно измѣнчивое свойство съ преходящимъ духовнымъ процессомъ, такъ что рѣзкихъ границъ здѣсь нигдѣ нельзя провести. Но все-таки слѣдуетъ сказать, что въ виду этихъ отношеній подобныя, выражающія дѣятельность, понятія и соотвѣтствующія имъ слова, какъ θυμός и νόος, нѣсколько ближе къ обособленію духовнаго отъ тѣлеснаго чѣмъ такія, вѣрнѣе сохраняющія состояніе первоначальной связанности, понятія объ органахъ, какъ φρένες или κῆρ. Поэтому-то мы и встрѣчаемъ однажды слово θυμός, употребленное въ смыслѣ ψυχή, при обозначеніи вступающей въ Гадесъ души (Од. 7, 131). Трудно себѣ представить, чтобы въ подобномъ случаѣ можно было бы сказать φρένες или κῆρ. Но и встрѣчающееся только въ видѣ исключенія употребленіе слова θυμός въ смыслѣ ψυχή является доказательствомъ того, что душа органа, какъ таковая, связана съ тѣломъ, вмѣстѣ съ нимъ возникаетъ и съ нимъ же погибаетъ. Поэтому же и образованіе идеи о душѣ, какъ о безтѣлесномъ существѣ, принадлежитъ по своему происхожденію и своему дальнѣйшему развитію кругу представленій, совершенно далекому отъ области представленій о тѣлесной душѣ. Эти представленія имѣютъ начало въ возникшемъ изъ совершенно другихъ источниковъ понятіи о самостоятельной душѣ, о психе. Только послѣ того, какъ это новое понятіе стало дѣйствовать на представленія о связанной душѣ, оно начало постепенно разлагать эти послѣднія путемъ новыхъ, примыкающихъ къ нему, ассоціацій. Этотъ процессъ разложенія, развивающійся съ необходимостью изъ двойственности первоначальныхъ понятій о душѣ, даетъ чувствовать себя уже въ гомеровской психологіи. Первый, относящійся сюда, симптомъ, датирующій отчасти еще изъ догомеровской эпохи, заключается въ томъ, что въ словахъ, обозначающихъ дѣятельность душъ органовъ, такихъ, какъ θυμός, νόος, μένος и тому подобныя, если и не совершенно исчезаетъ первоначальное физическое значеніе, то оно все-таки замѣтно стушевывается передъ психическимъ значеніемъ ихъ. Этому обстоятельству благопріятствуетъ вдобавокъ вышеупомянутое явленіе интерференціи понятій. Но особенное значеніе имѣетъ здѣсь тотъ фактъ, что тѣсно связанное первоначально съ понятіемъ о связанной душѣ представленіе о продолженіи ея пребыванія въ трупѣ почти совершенно исчезло у Гомера. Подобно тому, какъ въ моментъ смерти перестаютъ физически функціонировать органы дыханія и сердце, такъ съ прекращеніемъ жизни прекращаются и φρένες, θυμός и пр., въ качествѣ душевныхъ свойствъ и дѣятельностей. Даже тамъ, гдѣ еще въ послѣгомеровское время мы встрѣчаемся со слѣдами древней вѣры въ представленія, что тѣло, пока оно не погребено, сохраняетъ сознаніе и ощущеніе, даже тамъ эта вѣра

[1]) Ср. т. 2², с. 486.

перешла на психе, которая или готова отдѣлиться отъ тѣла, или носится безпокойно вокругъ него. Но души органовъ умираютъ вмѣстѣ съ тѣми органами, функціями которыхъ онѣ являются. Чтобы онѣ могли продолжать существовать, онѣ должны быть пробуждены къ жизни вмѣстѣ съ тѣломъ: такъ бываетъ тогда, когда боги похищаютъ кого-нибудь изъ своихъ любимцевъ, чтобы дать ему блаженную жизнь на далекихъ островахъ, какъ, напримѣръ, въ случаѣ съ Радамантомъ и Менелаемъ (Од. 4, 560 и с.), или когда смертный самъ принимается въ число боговъ, какъ, напримѣръ, Гераклъ, который во всемъ своемъ чувственномъ обликѣ вступаетъ въ семью безсмертныхъ, между тѣмъ какъ его психе — то εἴδωλον, которое покинуло его въ моментъ смерти,—пребываетъ въ Гадесѣ (Од. 11, 601 и сл.). Послѣдній случай представляетъ убѣдительное доказательство въ пользу первоначальнаго раздѣленія обоихъ понятій о душѣ и показываетъ невозможность того, чтобы одно изъ нихъ развилось изъ другого, напримѣръ, чтобы идея о психе возникла изъ представленія о тѣлесной душѣ [1]).

Замѣчательно, что среди всѣхъ этихъ многоразличныхъ представленій объ отдѣльныхъ частяхъ души почти никакой роли не играетъ какъ разъ тотъ органъ, въ которомъ обыкновенно видятъ въ наше время „сѣдалище души“, именно мозгъ. У первобытныхъ народовъ мы встрѣчаемъ подобнаго рода представленія рѣдко, не чаще, во всякомъ случаѣ, чѣмъ упоминаніе въ той же роли любыхъ другихъ органовъ, какъ печень, селезенка, легкія [2]). Если во многихъ случаяхъ голова разсматривается, какъ особенно священная часть тѣла—это наблюдается особенно въ обычаяхъ табу, о которыхъ будетъ ниже (гл. 3) рѣчь —то это, повидимому, имѣетъ отношеніе къ наружной части головы, а не къ находящемуся внутри нея мозгу. Возможно поэтому, что эти представленія зависятъ отчасти отъ воспоминанія о лицѣ человѣка, связаннаго особенно сильно съ черепомъ покойнаго (въ пользу чего говоритъ встрѣчающійся довольно часто культъ череповъ), отчасти же отъ того особеннаго значенія, которое, какъ мы выше видѣли, имѣютъ волосы на головѣ, въ качествѣ

---

[1]) Съ этимъ первоначальнымъ раздѣленіемъ обоихъ понятій несоединима и предпринятая Г. Гомперцомъ (Griechische Denker, I², с. 200) попытка объясненія слова θυμός. Онъ сводитъ его къ нѣкоторой, родственной психе или душѣ-дыханію, «душѣ-дыму», при чемъ онъ напоминаетъ объ этимологической связи греческаго θυμός съ латинскимъ fumus и о вѣроятномъ первоначальномъ значеніи слова θύω: пылать (вмѣстѣ съ тѣмъ въ переходномъ смыслѣ, означающемъ: приносить въ жертву, заставить пылать). Согласно этому, гомеровская психологія сводится къ **двумъ** субстанціональнымъ, отдѣлимымъ отъ тѣла, душамъ, подобно аналогичнымъ, существующимъ, какъ мы увидимъ ниже, у разныхъ первобытныхъ народовъ, двойнымъ понятіямъ. Но эти, относящіяся къ древнѣйшей исторіи языка, отношенія, навѣрное, уже не имѣли силы въ гомеровскую эпоху; между тѣмъ, волненіе крови при душевныхъ движеніяхъ представляло собой постоянно доступное наблюденію явленіе, которое всегда могло напоминать о ставшемъ обычнымъ значеніи глагола θύω. Но во всякомъ случаѣ у Гомера психе, отдѣленная отъ тѣла, повсюду разсматривается, какъ нѣкое единое существо, и во многихъ мѣстахъ ясно видно отдѣленіе этой психе отъ связанной съ тѣломъ души. Къ частямъ этой связанной души относится явнымъ образомъ и θυμός. Θυμός такъ же мало особая субстанціальная душа, существующая наряду съ психе, какъ и (по гипотезѣ Нэгельсбаха) часть или свойство психе. Ср. къ этому Nägelsbach, Homerische Theologie³, с. 369 и сл. Rohde, Psyche, I, с. 47 примѣч.

[2]) Нѣкоторые примѣры см. у Bastian, Beiträge zur vergl. Psychol. с. 19. Ein Besuch in Salvador, с. 292.

носителя души [1]). Такимъ же точно образомъ, и у культурныхъ народовъ болѣе близкая связь между душой и мозгомъ является наиболѣе поздней изъ всѣхъ подобныхъ локализацій. Вѣдь, даже въ наукѣ это воззрѣніе укрѣпилось лишь въ сравнительно недавнее время; въ народныхъ же воззрѣніяхъ, вообще говоря, мозгъ и понынѣ еще долженъ дѣлить свое господство, по крайней мѣрѣ, съ сердцемъ. Вѣдь, мы имѣемъ многочисленные обороты рѣчи, согласно которымъ голова есть тѣлесный представитель мышленія и разсудка, сердце же—представитель чувства и настроеній [2]). Даже тамъ, гдѣ, какъ въ платоновскомъ Тимеѣ (44 D, 69 C. и сл.), голова выступаетъ въ этомъ значеніи, тамъ отсутствуетъ отношеніе къ мозгу. Эта привилегія головы объясняется здѣсь, явнымъ образомъ, различными спекулятивными соображеніями, которыя сами по себѣ врядъ ли имѣютъ что-нибудь общее съ наблюденіемъ умственнаго напряженія мозга и могутъ скорѣе напомнить представленія негра или новозеландца, для которыхъ голова есть табу. Голова, какъ благороднѣйшая часть тѣла, одна только, согласно Платону, достойна быть носителемъ безсмертной мыслящей души. Начиная съ Аристотеля, сердце остается вплоть до XVI и XVII вѣковъ никѣмъ не оспариваемымъ главнымъ сѣдалищемъ душевной жизни; только съ этого времени, подъ вліяніемъ новаго расцвѣта анатомическихъ изслѣдованій, а въ философіи, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ Декарта, получаетъ всеобщее признаніе новое ученіе, что душа пребываетъ въ мозгу.

3. Психе и ея превращеніе.

а. Душа-дыханіе и душа-тѣнь.

По своему происхожденію понятіе психе кореннымъ образомъ отличается отъ понятія тѣлесной души. Если оно и находится съ послѣднимъ въ многообразныхъ отношеніяхъ и благодаря этому можетъ принимать различныя формы, то все-таки въ началѣ, когда его первоначальные мотивы еще сохраняютъ свою силу, оно выступаетъ, какъ нѣчто совершенно особенное и отличное. Въ то время, какъ тѣлесная душа принадлежитъ только живому тѣлу или же является—въ томъ случаѣ, когда ее относятъ къ мертвому человѣку—простымъ результатомъ прочной ассоціаціи между тѣломъ и проявленіями его жизни, психе, наоборотъ, имѣетъ источникомъ своимъ **два** представленія, заключающихъ въ себѣ непосредственно пониманіе души, какъ нѣкотораго, противостоящаго тѣлу и отличнаго отъ него, существа. Эти два главныхъ источника естественнаго понятія о психе, по сравненію съ которыми всѣ прочіе мотивы являются лишь варіаціями и производными отъ нихъ, даны въ представленіяхъ о прекращеніи всѣхъ жизненныхъ функцій вмѣстѣ съ послѣднимъ вздохомъ въ моментъ смерти, и въ живыхъ воспоминаніяхъ и образахъ фантазіи, представляющихся иногда уже въ состояніи бодрствованія, но, главнымъ образомъ, во снѣ. Мы можемъ противо-

---

[1]) Frazer, The golden Bough², I, с. 362 и сл. M. W. Zey, Arch. f. Religionsw. т. 10, 1907, с. 141 и сл. (Меланезія).

[2]) E. Windisch, Ber. der sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 1891, с. 158 и сл.

ставить другъ другу обѣ эти формы представленій о душѣ, какъ душу-дыханіе, и душу-тѣнь. Отъ обѣихъ въ языкѣ остались прочные слѣды въ видѣ употребляемыхъ для обозначенія души словъ, при чемъ мы встрѣчаемъ наименованія то одной изъ нихъ, то другой, то обѣихъ вмѣстѣ. Такъ, въ греческомъ языкѣ наряду съ ψυχή, первоначальное значеніе котораго дыханіе, дуновеніе, имѣются еще εἴδωλον образъ и σκιά (σκιή) тѣнь; въ латинскомъ наряду съ anima (animus)—umbra. Въ индо-германскихъ и семитическихъ языкахъ преобладаетъ отношеніе къ дыханію. И нѣмецкое Geist относится, какъ полагаютъ, къ этому разряду. Наоборотъ, у первобытныхъ народовъ преобладаютъ, повидимому, вообще наименованія, обозначающія образъ или тѣнь [1]). Это говоритъ въ пользу того, что на первобытныхъ ступеняхъ развитія преобладающее вліяніе оказываютъ постоянныя впечатлѣнія отъ сонныхъ и экстатическихъ видѣній, дѣлающія изъ психе болѣе или менѣе совершенное подобіе тѣла. Для словъ первой группы, у которыхъ душа находится въ отношеніи къ дыханію, дуновенію, вѣтру, замѣчательно, впрочемъ (и это можно наблюдать не только на нѣмецкомъ Geist, но и на латинскомъ anima), что они имѣютъ тенденцію не только сохранять свое первоначальное естественное значеніе, но и возвращаться къ нему обратно, если оно было вытѣснено ихъ примѣненіемъ къ выраженію понятія о душѣ [2]). Это явленіе показываетъ, что въ данномъ случаѣ все еще продолжаетъ дѣйствовать первоначальная ассоціація; первичное чувственное значеніе остается до извѣстной степени живымъ, можетъ-быть, благодаря именно этой связи съ понятіемъ души, такъ что его не трудно пробудить сызнова, если оно почему-либо на время замерло.

Если, такимъ образомъ, представленіе о душѣ-дыханіи является болѣе устойчивымъ, ибо оно легче приспособляется къ все растущему одухотворенію понятія души, то за то представленіе о душѣ-тѣни болѣе наглядно; и поэтому то оно, главнымъ образомъ, и оказало сильнѣйшее вліяніе на миѳъ о душѣ и его соединенія съ другими циклами миѳовъ, въ особенности миѳомъ о природѣ. Но врядъ ли можно сказать съ полной увѣренностью, какое именно изъ этихъ представленій о душѣ болѣе древнее. Уже на самыхъ раннихъ ступеняхъ миѳологическаго мышленія мы встрѣчаемся съ обоими этими представленіями, то стоящими особнякомъ, то тѣсно связанными между собой, — хотя, правда, на первыхъ порахъ особенную силу имѣютъ мотивы сна, болѣзни, экстаза, являющіеся источниками души-тѣни, а впослѣдствіи, наоборотъ, выдвигаются проявляющіяся въ моментъ смерти впечатлѣнія, лежащія въ основѣ идеи о душѣ-дыханіи. Это связано съ измѣненіями въ эмоціональной жизни человѣка, происходящими вмѣстѣ съ успѣхами культуры. На низшей ступени развитія жизнь несетъ съ собой для человѣка больше страховъ и ужасовъ, чѣмъ смерть. Въ кошмарныхъ сновидѣніяхъ, въ экстатическихъ видѣніяхъ, въ неожиданныхъ приступахъ болѣзни онъ видитъ себя во власти демоническихъ существъ, которыя по всей своей природѣ являются многообразными превращеніями души-тѣни.

[1]) См. сводку у E. Tylor, Anfänge der Kultur, I, с. 423 и сл.

[2]) Относительно нѣмецкаго Geist см. статью Р. Гильдебранда въ Grimms Deutsches Wörterbuch. IV, 1, с. 2623 и сл.

Наоборотъ, моментъ смерти легко ускользаетъ отъ наблюденія; на трупъ все еще смотрятъ—какъ показываютъ преставленіе о червѣ, выползающемъ изъ мертвеца, и другія представленія, которыми мы займемся подробнѣе ниже—подъ угломъ зрѣнія связанной съ тѣломъ души. Вмѣстѣ съ ростомъ культуры слабѣетъ постепенно страхъ передъ сновидѣніями, видѣніями и демонами болѣзни, а въ то же время смерть человѣка съ окружающими ее обстоятельствами становится все болѣе и болѣе предметомъ боязливаго наблюденія. Это и объясняетъ намъ тотъ фактъ, что—какъ показываютъ данныя антропологіи—представленія о душѣ—тѣни могутъ продолжать существовать наряду съ представленіями о тѣлесной душѣ и о душахъ органовъ, но что послѣднія постепенно исчезаютъ, по мѣрѣ того какъ начинаетъ все болѣе выдвигаться представленіе о душѣ-дыханіи.

ѣ. *Психе, какъ душа-дыханіе.*

Въ своемъ первоначальномъ видѣ, не измѣненномъ примѣсями другихъ представленій, душа-дыханіе является передъ нами въ описаніяхъ, изображающихъ ея отдѣленіе отъ тѣла въ моментъ смерти. То она описывается, какъ облачко, выходящее въ моментъ смерти изо рта; поэтому еще и въ наше время народное суевѣріе повелѣваетъ возможно быстрѣе раскрыть окна, чтобы она могла уйти. То ее представляютъ себѣ въ видѣ вѣющаго вѣтра, который замѣчается благодаря шуму, издаваемому имъ. Въ такомъ именно видѣ—т.-е. какъ невидимое, но иногда слышимое существо—она остается по близости трупа, согласно другой версіи этихъ представленій, тоже сохранившейся еще и въ позднѣйшемъ народномъ суевѣріи. Въ этомъ случаѣ имѣется, очевидно, связь съ остающейся послѣ смерти тѣлесной душой; можетъ-быть, передъ нами здѣсь случай перенесенія этого болѣе древняго представленія на душу-дыханіе [1]). Во всѣхъ этихъ, близкихъ къ происхожденію понятія, воззрѣніяхъ душа-дыханіе представляется намъ безформенной, воздухообразной, летучей, находящейся на границѣ видимости. Здѣсь, очевидно, она продуктъ ассоціаціи между ожидаемымъ съ тягостнымъ напряженіемъ послѣднимъ вздохомъ и дыханіемъ, становящимся, дѣйствительно, видимымъ въ формѣ облачка въ случаѣ холоднаго окружающаго воздуха. Это, знакомое по различнымъ инымъ впечатлѣніямъ, облачко начинаютъ видѣть въ дыханіи умирающаго, что представляетъ собой простой примѣръ непрерывнаго вмѣшательства въ наши воспріятія различныхъ ассимиляцій, какъ мы это уже видѣли раньше на многочисленныхъ примѣрахъ. Въ этомъ случаѣ ихъ вызываютъ вдобавокъ сильныя чувства, владѣющія въ подобный моментъ зрителемъ.

[1]) Примѣры изъ вѣрованій различныхъ народовъ см. у Тэйлора, Anfänge der Kultur, I, с. 448 и сл., изъ народныхъ суевѣрій у Ad. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart², с. 429 и сл. У Бастіана въ его Der Mensch in der Geschichte, II, 1860, с. 322 и сл. собраны примѣры изъ этнологіи, суевѣрій и легендъ. Впрочемъ, у этихъ писателей, какъ и у другихъ, примѣры, касающіеся первоначальнаго состоянія представленій о душѣ-дыханіи, перемѣшаны съ другими, касающимися уже ея превращеній или относящимися къ сферѣ представленій о душѣ-тѣни.

Но къ этой простѣйшей миѳологической апперцепціи присоединяются почти повсемѣстно дальнѣйшія ассоціаціи, такъ что лишь рѣдко можно застать представленіе о душѣ-дыханіи на первичной стадіи его образованія. И эти дальнѣйшія ассоціаціи съ такой силой выдвигаются на первый планъ особенно на низшихъ ступеняхъ миѳа о душѣ, что они съ самаго начала придаютъ представленію о душѣ сложный характеръ. Поэтому иногда это первоначальное представленіе выступаетъ, повидимому, снова на первый планъ лишь въ позднѣйшую эпоху. На это указываетъ важная роль, которую оно играетъ въ народномъ суевѣріи современныхъ культурныхъ народовъ. Но дальнѣйшія ассоціаціи движутся въ двухъ различныхъ направленіяхъ. Если представленіе о дыханіи соединится съ представленіемъ о тѣни, то возникаетъ смѣшанное понятіе души, которое, въ большинствѣ случаевъ, надолго станетъ господствовать надъ всей миѳологіей души. Такъ какъ понятіе это находитъ постоянное подкрѣпленіе со стороны естественныхъ ассоціацій воспоминанія, то оно фактически и въ настоящее время еще преобладающее. Съ другой стороны первичное представленіе о дыханіи вызываетъ новыя ассоціаціи съ быстрыми, легко подвижными, живыми, или апперципируемыми, какъ живые, объектами. На первой изъ этихъ линій развитія возникаютъ *представленія о духахъ*, на второй — *представленія о воплощеніяхъ души*.

Обѣ эти группы представленій, по всѣмъ вѣроятіямъ, одинаково первоначальны; и онѣ часто идутъ параллельно, не мѣшая другъ другу. Но представленія о духахъ, вообще говоря, болѣе долговѣчны. Они продолжаютъ существовать въ высшихъ миѳологіяхъ и ихъ философскихъ видоизмѣненіяхъ еще долго послѣ того, какъ миѳы о воплощеніи душъ исчезли или же сохранились въ своихъ миѳологическихъ превращеніяхъ и въ видѣ пережитковъ въ народномъ суевѣріи. Кромѣ того представленія о духахъ представляютъ наиболѣе совершенное сліяніе души-дыханія съ душой-тѣнью. Какая изъ этихъ составныхъ частей преобладаетъ въ соединеніи, это зависитъ отчасти отъ внѣшнихъ впечатлѣній, а, главнымъ образомъ, отъ психическихъ условій, вызывающихъ напряженное вниманіе къ одной или другой изъ участвующихъ здѣсь областей чувства — къ чувству зрѣнія или слуха. При дневномъ свѣтѣ душа-тѣнь не отваживается показываться по близости трупа или могилы. Она даетъ о себѣ тогда знать лишь въ дуновеніи вѣтра, въ шелестѣ листьевъ или въ другихъ шумахъ неизвѣстнаго происхожденія. Но во мракѣ ночи всякій бѣглый проблескъ свѣта апперципируется въ видѣ призрачной человѣческой фигуры а, если имѣется на лицо живое воспоминаніе, въ видѣ образа опредѣленной личности, напримѣръ, недавно умершаго человѣка, или человѣка, хотя бы и давно умершаго, но продолжающаго жить въ памяти своихъ сородичей. На ряду съ этимъ даетъ себя знать специфическое сродство каждаго изъ этихъ чувствъ съ тѣми эмоціями, которыя проявляются при возникновеніи представленій о духахъ. Уже въ обычной жизни страхъ и боязливое ожиданіе обостряютъ слухъ по отношенію ко всѣмъ ничтожнымъ объективнымъ или субъективнымъ, возникающимъ въ собственномъ ухѣ, шумамъ. Такимъ же точно образомъ, миѳотворческая фантазія подъ вліяніемъ привычныхъ представленій о душѣ связываетъ всякое тихое звуковое впечатлѣніе съ различными шумами, производимыми духами; подъ дѣйствіемъ возбужденныхъ, такимъ образомъ, фантастическихъ ассимиляцій она различаетъ въ этихъ шумахъ звуки, которые имѣются, въ дѣйствительности, лишь въ ничтожной степени въ самихъ впечатлѣніяхъ, происходя по большей части изъ репродуктивныхъ элементовъ, ассоціированныхъ съ возбуждающими эмоціями. Эта форма представленій о душѣ, находящаяся подъ преобладающимъ вліяніемъ аффектовъ страха и ужаса, форма, въ которой крайне блѣдны и неопредѣленны ея зрительные элементы, но сильно развиты галлюцинаціи и иллюзіи слуха, широко распространена уже на первобытнѣйшихъ ступеняхъ культуры. Мы ее встрѣчаемъ повсемѣстно тамъ, гдѣ господствуетъ воззрѣніе, будто душа умершаго носится вокругъ его хижины или могилы, или будто вообще души ночью собираются въ опредѣленныхъ уединенныхъ мѣстахъ въ ущельяхъ или въ лѣсахъ. Этимъ, напримѣръ, объясняется распространенный обычай прогонять палками или оружіемъ эти бродящія души, или же покидать хижину, въ которой жилъ покойный; сюда же относится обычай оставлять въ могилѣ отверстіе, черезъ которое душа могла бы выйти, если бы она захотѣла начать свои странствованія [1]). Съ другой стороны, эта форма представленій о духахъ сохранилась также въ привидѣніяхъ народнаго суевѣрія; здѣсь или отдѣльный духъ, оставаясь невидимымъ, даетъ о себѣ знать съ помощью стуковъ и другихъ шумовъ, или же цѣлые рои духовъ со свистомъ и шумомъ проносятся въ воздухѣ [2]). Конечно, при благопріятныхъ условіяхъ къ этому присоединяются и зрительные образы. Привидѣніе представляютъ себѣ въ видѣ блѣдной тѣни, или же его представляютъ себѣ съ различными аттрибутами, напримѣръ, съ цѣпями, звонъ которыхъ боязливый человѣкъ слышитъ въ наводящемъ трепетъ шумѣ.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло, если на мѣсто этихъ сильныхъ, но кратковременныхъ, аффектовъ страха и ужаса наступаетъ длительный страхъ смерти или, какъ въ гомеровскомъ мірѣ, пугающая мысль о концѣ жизни посреди наслажденія ею. Въ этомъ случаѣ чувство зрѣнія сохраняетъ свое нормальное преобладаніе въ мірѣ человѣческихъ представленій. Здѣсь душа имѣетъ совершенное подобіе тѣни, соннаго видѣнія, ускользающаго изъ рукъ; она безсловесна, лишена сознанія, пока ее не оживятъ на короткое время, напримѣръ, путемъ предложенія ей напитка изъ крови, какъ это изображаетъ—правда художественно разукрасивъ это, но совершенно въ духѣ господствовавшихъ въ гомеровскомъ мірѣ представленій—Одиссей, когда онъ спустился въ Гадесъ. Но вмѣстѣ съ этимъ мы уже совсѣмъ покидаемъ сферу души-дыханія. Тѣни гомеровскаго Гадеса это призраки, образованные по образу представленій сновидѣнія. Такимъ образомъ, на мѣсто соединенія обоихъ видовъ психе мы видимъ у Гомера переходъ отъ одной къ другой. Какъ послѣдній вздохъ, душа покидаетъ тѣло въ моментъ смерти (Ил., 16, 854 и сл.). Но, спустившись въ Гадесъ, она превращается совершенно въ образъ тѣни, являющейся также и у Гомера — если отвлечься отъ поэтическаго изображенія царства мертвыхъ — полнымъ подобіемъ образовъ сновидѣнія и воспоминанія.

[1]) См. объ этомъ Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, с. 195, V, 2, с. 140. Tylor, Anfänge der Kultur, I, с. 446.

[2]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [2], с. 17, 442

c. Переливаніе психе. Чародѣйство, производимое при помощи дыханія.

Къ представленію о томъ, что вмѣстѣ съ послѣднимъ вздохомъ душа умирающаго покидаетъ тѣло, примыкаетъ, какъ его естественное развитіе, другое представленіе, что она можетъ перейти въ другого человѣка, напримѣръ, въ ребенка или сородича, благодаря чему душевныя силы покойника могутъ передаться потомству. Къ этому присоединяется еще распространенное и безъ того, а иногда опирающееся и на тѣлесныхъ сходствахъ, представленіе, будто вообще души предковъ переходятъ къ ихъ потомству. Поэтому и встрѣчается очень часто обычай, въ силу котораго въ моментъ смерти надо ртомъ умирающаго держать ребенка, или же членъ семьи наклоняется надъ нимъ, чтобы поймать его дыханіе. Такъ какъ легко можно пропустить благопріятный моментъ для подобнаго уловленія души, то мѣстами появились въ этихъ случаяхъ различныя добавочныя образованія: такъ, напримѣръ, у такаліевъ на западѣ Сѣверной Америки „лекарь" сперва распростираетъ свои руки надъ грудью мертвеца, затѣмъ надъ головой ближайшаго родственника, и дуетъ черезъ нихъ, чтобы такимъ образомъ, перенести въ собственномъ дыханіи душу; точно также алгонкинскіе индѣйцы хоронятъ своихъ дѣтей на большихъ дорогахъ, для того, чтобы ихъ души вошли въ идущихъ мимо матерей [1]). У римлянъ, съ ихъ богато развитымъ культомъ душъ, тоже существовали подобные обычаи; это доказывается плачемъ сестры по покончившей съ собой путемъ самоубійства Дидонѣ, во время которой она хочетъ очистить рану отъ крови и поймать собственнымъ ртомъ послѣднее дыханіе умирающей (Вирг., Энеида, IV, 684 и сл.). Въ стараніи удалить кровь изъ раны звучитъ въ то же время и представленіе о живущей въ крови душѣ, такъ какъ въ культахъ мертвыхъ считается обязанностью по отношенію къ умирающему придти какимъ бы то ни было образомъ на помощь его душѣ въ ея попыткахъ освободиться изъ тѣла. А у Виргилія далѣе Ирида, по повелѣнію Юноны, спускается съ Олимпа, чтобы окончательно отдѣлить душу отъ тѣла, отрѣзавъ у умирающей волосы и отнесши ихъ къ подземнымъ богамъ; здѣсь мы имѣемъ передъ собой отголоски древняго представленія, согласно которому волосы на головѣ являются сѣдалищемъ душевной силы (тамъ же 700 и сл.). Надо предполагать, что поэтъ заимствовалъ всѣ эти черты изъ народной вѣры своего времени.

Вообще говоря, эти обычаи, тѣсно связанные съ представленіемъ о переходѣ души умирающаго человѣка въ какого-нибудь живущаго, занимаютъ въ культѣ мертвыхъ различныхъ народовъ—несмотря на естественную ассоціацію, изъ которой они вытекаютъ—сравнительно скромное мѣсто. Причиной этого является иной рядъ представленій, имѣющій въ своей основѣ страхъ передъ душами покойниковъ и ведущій естественно къ дѣйствіямъ совершенно противоположнаго рода. Такъ, въ согласіи съ повсемѣстно распространенными обычаями, еще и въ теперешнихъ народныхъ

1) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, III, c. 195, V, 2, c. 151. Tylor, Anfänge der Kultur, I, c. 42, II, c. 31.

вѣрованіяхъ поступки близкихъ къ умирающему людей, непосредственно предшествующіе моменту смерти и слѣдующіе за нимъ, дѣлятся на двѣ—повидимому, противорѣчащія другъ другу и, однако, внушенные, очевидно, однимъ и тѣмъ же мотивомъ страха—группы мѣропріятій. Съ одной стороны, стараются по возможности облегчить душѣ выходъ изъ дома и вообще мѣста, гдѣ находятся живущіе люди, съ другой—ее стараются по возможности обезвредить или тѣмъ, что закрываютъ мертвецу ротъ и глаза, или тѣмъ, что ее ловятъ въ поставленную рядомъ съ умирающимъ корзину, или какими-нибудь другими манипуляціями [1]). Если у жителей Маркизскихъ острововъ ближайшіе родственники умирающаго держатъ у него закрытыми ротъ и носъ, то это, очевидно, относится къ мѣропріятіямъ второго изъ вышеуказанныхъ родовъ; когда же они начинаютъ увѣрять, будто это дѣлается для того, чтобы удержать его дольше въ живыхъ [2]), то эта мотивировка носитъ всѣ признаки позднѣйшей интерпретаціи или, можетъ-быть, умышленнаго скрыванія истинныхъ мотивовъ,—что́ бываетъ нерѣдко, когда начинаютъ стыдиться этихъ мотивовъ. Реальное же измѣненіе значенія этихъ обычаевъ заключалось, по всѣмъ вѣроятіямъ, въ томъ, что душѣ былъ здѣсь прегражденъ выходъ изъ тѣла по тѣмъ же самымъ мотивамъ, въ силу которыхъ въ другихъ случаяхъ стараются облегчить ея удаленіе отъ живыхъ или даже пытаются насильственно прогнать ее изъ ихъ близости. Оба, другъ другу противоположныхъ и происходящихъ, однако, изъ одного и того же мотива, обычая тѣсно связаны, такимъ образомъ, съ двумя наиболѣе постоянными обычаями похоронъ мертвыхъ: 1) заключеніе души въ тѣлѣ связано съ погребеніемъ трупа, совершаемымъ на раннихъ ступеняхъ развитія въ различныхъ мѣстахъ съ цѣлью сдѣлать невозможнымъ возвращеніе души изъ могилы; 2) изгнаніе души связано съ сжиганіемъ трупа, благодаря которому надѣются избавиться отъ оставшихся въ тѣлѣ и его органахъ частей души [3]). Послѣ того, какъ подъ вліяніемъ, вѣроятно, появляющейся въ сновидѣніяхъ души-тѣни главную роль сталъ играть мотивъ изгнанія души, закрываніе рта и глазъ стало мало-по-малу средствомъ, имѣвшимъ цѣлью дать покой самой душѣ, отдѣлившейся отъ тѣла. Вѣдь раскрытый ротъ или открытые глаза вызывали воспоминаніе о душѣ, стремящейся черезъ нихъ вырваться наружу; къ этому затѣмъ естественнымъ образомъ присоединилась обратная ассоціація, что душа, пока будутъ для нея открыты эти врата, не найдетъ себѣ покоя, и будетъ стремиться войти назадъ въ тѣло Таково воззрѣніе, господствовавшее въ греческой, римской и германской древности.

Наконецъ, на третьей ступени развитія отъ всѣхъ этихъ обрядовъ, имѣющихъ цѣлью прогнать душу, остается лишь обычай закрывать мертвецу ротъ и глаза для того, чтобы онъ производилъ впечатлѣніе спящаго чело-

1) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², c. 428 и сл. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, c. 171 и сл. Tylor, Anfänge der Kultur, II, c. 25 и сл.

2) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, c. 397.

3) О предпринимаемыхъ новогвинейскими папуасами мѣрахъ противъ возвращенія души изъ могилы, заключающихся въ связываніи мертвеца, см. напримѣръ, Schellong, Zeitschrift für Ethnologie, т. 21, 1889, c. 23. О подобныхъ же обычаяхъ у австралійцевъ Howitt, The native Tribes, c. 453.

О насильственномъ изгнаніи душъ путемъ ударовъ по воздуху, по стѣнамъ хижинъ и пр. см. выше.

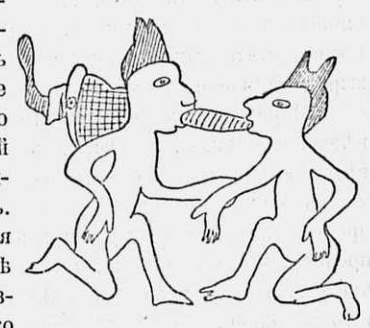
вѣка, съ чѣмъ и для насъ связано впечатлѣніе покоя и мира, являющееся въ этомъ случаѣ представленіемъ вѣчнаго мира. Наоборотъ, видъ безжизненнаго и въ то же время глядящаго на внѣшній міръ лица мертвеца вызываетъ въ насъ дрожь ужаса, создававшаго въ воображеніи первобытнаго человѣка образъ блуждающей вокругъ своей прежней тѣлесной оболочки души. Во всѣхъ этихъ превращеніяхъ главнымъ мотивомъ является страхъ передъ мертвымъ и—путемъ весьма естественной ассоціаціи—страхъ передъ его, ставшей демономъ, душой. Понятно, поэтому, что здѣсь стушевываются представленія о прямомъ переходѣ души-дыханія въ моментъ смерти изъ устъ умирающаго въ живущаго человѣка, а еще болѣе поступки, имѣющіе цѣлью ускореніе подобнаго перехода. Тамъ, гдѣ на ряду съ широко распространенными формами изгнанія, появляются и подобные обычаи, тамъ, очевидно, мотивы желанія усвоенія душевныхъ силъ покойника, а затѣмъ, какъ у римлянъ, чувство благоговѣнія берутъ верхъ надъ противоположными этимъ мотивамъ чувствами страха. Но тамъ, гдѣ—какъ это обыкновенно бываетъ—берутъ верхъ мотивы страха, тамъ и они могутъ соединиться съ представленіемъ о переходѣ покинувшей тѣло души къ живому человѣку. Но этотъ переходъ принимаетъ тогда страшную форму. Покинувшая тѣло душа становится демономъ болѣзни или злымъ, вредоноснымъ духомъ, завладѣвающимъ живымъ человѣкомъ. Здѣсь, такимъ образомъ, это представленіе—ассимилирующее себѣ въ то же время и другіе мотивы, о которыхъ рѣчь будетъ ниже—переходитъ въ вѣру въ демоновъ, при разсмотрѣніи которой мы еще вернемся къ нему (см. ниже глава 3).

Но представленіе о переходѣ души-дыханія можетъ свободнѣе развиваться въ формѣ переноса между живыми людьми. Здѣсь оно является аналогомъ церемоніи смѣшенія крови при заключеніи кровнаго союза; оно можетъ также прямо соединиться съ обычаемъ смѣшенія слюны, которая, какъ было выше замѣчено, считается въ то же время носителемъ души. Естественнымъ продуктомъ этихъ представленій является самая распространенная и неизмѣнная форма обнаруживанія любви—поцѣлуй. Какъ и всѣ такъ называемые символы, онъ имѣетъ первоначально весьма реальное значеніе. Цѣлующіеся люди обмѣниваются между собою частями своихъ душъ. Они заключаютъ между собою союзъ, совершенно соотвѣтствующій кровному союзу. И если союзъ этотъ первоначально и не распространеннѣе кровнаго союза, то за то онъ долговѣчнѣе его вслѣдствіе пріобрѣтаемаго душой-дыханіемъ господства и вслѣдствіе легкости, съ которой происходитъ обмѣнъ. На одномъ древнемексиканскомъ изображеніи, представляющемъ, по всѣмъ видимостямъ, актъ обрученія боговъ, можно видѣть двѣ обнимающіяся фигуры—мужскую и женскую—межъ которыми протянуто ото рта ко рту дыханіе, представленное наглядно въ видѣ нѣкоторой красной колбасообразной массы (см. прилаг. фигуру).

Нельзя сомнѣваться въ томъ, что дѣло здѣсь идетъ объ изображеніи поцѣлуя, какъ смѣшенія душъ. Если въ этомъ случаѣ ротъ не соприкасается прямо со ртомъ, то для того только, чтобы сдѣлать яснѣе процессъ обмѣна дыханіемъ, который, возможно, разсматривался, какъ часть процесса рожденія. Что же касается краснаго цвѣта дыханія, то, можетъ-быть, здѣсь играетъ роль ассоціація съ живущей въ крови душой: эта ассоціація

сама собой напрашивалась благодаря близкому отношенію къ кровному союзу [1]).

Такъ какъ ротъ и носъ являются тѣми двумя путями, черезъ которые выходитъ наружу дыханіе, то вмѣстѣ съ обычаемъ поцѣлуя мѣняется и обычай такъ называемаго „привѣтствія носомъ“, („Nasengruss“), который, очевидно, родствененъ съ первымъ по происхожденію и значенію, но не имѣетъ ничего общаго съ такими формами привѣтствія, какъ обнаженіе головы, протягиваніе руки и т. п. Лучше было бы поэтому дать ему названіе поцѣлуя носомъ (Nasenkuss). Обѣ эти формы поцѣлуя находятся въ зависимости другъ отъ друга уже съ точки зрѣнія ихъ распространенія. Гдѣ господствуетъ одна форма выраженія любви, тамъ, вообще говоря, отсутствуетъ другая. И въ описаніяхъ поцѣлуя носомъ онъ изображается, какъ особая форма поцѣлуя. Обыкновенно, онъ соединяется съ обниманіемъ, которое отсутствуетъ при простомъ привѣтствіи. При этомъ обниманіи цѣлующіеся прижимаютъ другъ къ другу или трутъ другъ о друга носы, при чемъ, безъ сомнѣнія, смѣшиваются дыханіе и выдѣленія, какъ и при обыкновенномъ поцѣлуѣ [2]). Къ этому присоединяется еще то, что поцѣлуй носомъ, встрѣчающійся только у отставшихъ въ своемъ культурномъ развитіи расъ, отошелъ менѣе далеко, чѣмъ поцѣлуй губами, отъ общаго исходнаго пункта поцѣлуя, гдѣ послѣдній является взаимнымъ, совершаемымъ въ одинаковой формѣ обѣими сторонами, актомъ. Поцѣлуй губами, правда, тоже сохранился въ своей первоначальной взаимной формѣ выраженія любви. Но на ряду съ этимъ развились многочисленныя отвѣтвленія, далеко отошедшія отъ первоначальнаго значенія его: мы имѣемъ поцѣлуй дружбы и его различные виды и подвиды, поцѣлуй симпатіи, благожелательства, покорности, разнообразнѣйшія формы поцѣлуя въ щеки, въ лобъ, въ руку, или на послѣдней ступени униженія—поцѣлуй ноги. По сравненію съ этимъ поцѣлуй носомъ, разсматриваемый въ тѣхъ двухъ главныхъ областяхъ, въ которыхъ онъ встрѣчается—именно у арктическихъ народовъ, какъ лапландцы и эскимосы, и у многихъ океаническихъ и малайскихъ племенъ—сохранилъ



[1]) Прейссъ (Globus, т. 86, с. 359 и сл.), у котораго я заимствую этотъ рисунокъ, замѣчаетъ въ духѣ своей «преанимистической» теоріи, что дѣло здѣсь не идетъ вовсе о представленіи души, но лишь объ оживляющей силѣ дыханія, изъ котораго возникла вѣра въ его магическое дѣйствіе. Но представленіе о томъ, что эта оживляющая сила есть душа, какъ извѣстно, встрѣчается еще въ платоновской и аристотелевской философіи; и нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что приравниваніе души, жизненной силы и дыханія, присущее древнему искусству врачеванія и философіи, не имѣло мѣста въ народныхъ вѣрованіяхъ, изъ которыхъ возникли эти первоначальныя научныя воззрѣнія. Къ тому же связь поцѣлуя съ «привѣтствіемъ носомъ» и связь обоихъ съ смѣшеніемъ крови, происходящимъ при заключеніи кровнаго побратимства, была бы совершенно уничтожена и превратилась бы въ какой то случайный хаосъ необъяснимыхъ чародѣйскихъ церемоній, если разорвать эту естественную связь ихъ съ представленіями о душѣ.

[2]) R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, II, с. 223 и сл.

совершенно характеръ взаимнаго, выражающаго любовь, поцѣлуя. Но поэтому то онъ значительно менѣе вторгался въ область привѣтствія, чѣмъ обыкновенный поцѣлуй губами, у котораго всѣ вышеуказанныя превращенія означаютъ въ то же время уклоненія въ сторону привѣтствія.

Поэтому аналогія съ взаимнымъ обнюхиваніемъ у собакъ, на которую указывали иногда, безусловно неудачна. Разумѣется, обонятельное ощущеніе есть такая же составная часть поцѣлуя носомъ, какъ вкусовое ощущеніе—составная часть поцѣлуя губами [1]). Но мы нигдѣ не наблюдаемъ, чтобы чуждые другъ другу люди такимъ образомъ освѣдомлялись о своемъ происхожденіи: такъ называемое привѣтствіе носомъ, какъ и поцѣлуй губами, имѣетъ мѣсто лишь между людьми, которые близки другъ къ другу, какъ члены одного племени или одной семьи, или же которые хотятъ, такимъ образомъ, заключить между собою болѣе тѣсный союзъ. Именно, въ послѣднемъ случаѣ этотъ обычай, благодаря связаннымъ съ нимъ побочнымъ явленіямъ, опять-таки оказывается стоящимъ въ близкомъ отношеніи къ обмѣну крови при церемоніи побратимства. Такъ, въ нѣкоторыхъ областяхъ Австраліи союзъ побратимства заключается такимъ образомъ, что друзья называютъ свои имена и въ то же время трутъ другъ о друга носы. На мѣсто перваго обычая можетъ стать также и обмѣнъ именами; словомъ, все это формы, въ которыхъ выражается одно и то же представленіе о душевномъ соединеніи [2]).

Переходъ въ форму привѣтствія свойственъ, главнымъ образомъ, поцѣлую губами, и, во всякомъ случаѣ, въ гораздо меньшемъ объемѣ привѣтствію носомъ. Но есть зато другое превращеніе, въ которомъ принимаютъ одинаковое участіе обѣ формы поцѣлуя. Оно настолько близко не просто гипотетическому первоначальному значенію поцѣлуя, но также и представленіямъ, съ которымъ связано это послѣднее, что приходится допустить, что дѣло идетъ здѣсь объ одновременномъ развитіи изъ одного и того же корня двухъ дѣйствій, при которомъ, какъ это часто бываетъ, обѣ вѣтви развитія тѣсно переплелись между собой и благодаря этому сильно повліяли другъ на друга въ своемъ ростѣ. Это—представленіе, что съ дыханіемъ человѣка соединены какія-то чародѣйскія, въ зависимости отъ обстоятельствъ, то полезныя, то вредныя дѣйствія. Но дыханіе это можетъ выходить какъ изо рта, такъ и изъ носа, или же изъ обоихъ одновременно. Представленіе о чародѣйствѣ, производимомъ при помощи дыханія (Hauchzauber), распредѣляется поэтому довольно равномѣрно между обоими органами. Но вслѣдствіе естественныхъ условій возникновенія этихъ движеній, выходящее изо рта дыханіе стоитъ въ формѣ подуванія (Anblasen) на первомъ планѣ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло идетъ о произвольномъ, активномъ произведеніи этого чародѣйства, между тѣмъ, какъ выдыхательное движеніе въ формѣ чиханія преобладаетъ тамъ, гдѣ чародѣйство совершается безъ вѣдома и желанія заинтересованнаго субъекта. И съ этой

[1]) Встрѣчающіяся въ различныхъ діалектахъ выраженія для слова цѣловать поэтому нерѣдко тождественны со словомъ вкушать: таково, напримѣръ, голландское діалектальное smakken въ смыслѣ цѣловать (Siebs, Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 1903, Heft X, c. 11). И латинское suavium для выраженія поцѣлуя указываетъ на чувство вкуса.

[2]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, c. 749.

стороны приведеніе въ дѣйствіе чародѣйскихъ силъ путемъ выталкиваемаго дыханія соотвѣтствуетъ тому отношенію, въ которомъ находятся другъ къ другу оба пути этого дѣйствія—ротъ и носъ, какъ общіе пути для входа и выхода самой души. Черезъ ротъ человѣкъ испускаетъ въ моментъ смерти свой духъ, но черезъ носъ Богъ—согласно Моисееву миѳу о твореніи (Бытіе, 2, 7)—вдунулъ ему его. А въ послѣднемъ актѣ оба эти представленія, очевидно, снова соединяются между собою: изъ устъ Бога дыханіе устремляется черезъ носъ въ человѣка. Поэтому же изъ формъ чародѣйства путемъ дыханія на первомъ мѣстѣ стоитъ подуваніе. Оно также ближе всего къ поцѣлую губами. Но подобно тому, какъ поцѣлуй губами заключаетъ въ себѣ первоначально въ обмѣнѣ душами нѣкотораго рода взаимное чародѣйство, такъ и подуваніе слѣдуетъ разсматривать въ его первоначальномъ значеніи, какъ устремленіе отдѣльной души къ предмету, надъ которымъ производится чародѣйство. На первоначальныхъ ступеняхъ развитія дующій человѣкъ противоставляетъ, такимъ образомъ, свою собственную душевную силу какой-нибудь угрожающей опасности—нападающему врагу, демону болѣзни, приближающемуся къ нему или завладѣвающему кѣмъ-нибудь другимъ, и пр. Подобно тому, какъ въ поцѣлуѣ пропало представленіе объ обмѣнѣ душами, такимъ же точно образомъ и, вѣроятно, даже еще раньше, чародѣйство, производимое съ помощью дыханія (слѣдуя въ этомъ отношеніи за многими другими, превратившимися въ безсмысленныя формы, чародѣйскими обрядами), лишилось своего первоначальнаго значенія; это значеніе, въ лучшемъ случаѣ, слышится въ немъ такъ же неясно и смутно, какъ, скажемъ, въ любовномъ поцѣлуѣ отзвуки представленія о смѣшеніи душъ даютъ себя знать въ соединенныхъ съ нимъ чувствахъ. Если при поцѣлуѣ и другихъ явленіяхъ, связанныхъ съ душей-дыханіемъ, дѣйствіе дыханія обыкновенно соединено съ дѣйствіемъ слюны, то подуваніе, въ свою очередь, тѣсно соприкасается съ разсмотрѣннымъ уже выше оплевываніемъ. Тамъ, гдѣ чародѣйство, производимое при помощи дыханія, находится еще въ первомъ періодѣ своего расцвѣта, тамъ, вѣроятно, они тѣсно связаны между собою. Въ качествѣ подобныхъ средствъ отчасти противъ угрожающей опасности, отчасти для вызыванія магическихъ дѣйствій, эти явленія, вѣроятно, гораздо болѣе распространены, чѣмъ это принято думать, ибо здѣсь едва можно провести границу между ритуальнымъ обычаемъ и реакціей организма, носящей характеръ естественнаго выразительнаго движенія. Но мы должны относить къ ритуальнымъ обычаямъ всѣ тѣ случаи, когда плеваніе и усиленное выдуваніе, сопровождаемыя громкимъ крикомъ, служатъ въ качествѣ чародѣйства для произведенія дождя, какъ это можно наблюдать въ различныхъ пунктахъ земного шара; сюда же относятся тѣ случаи, когда подуваніе служитъ средствомъ для изгнанія болѣзней или, какъ слѣдуетъ думать по его происхожденію, для изгнанія демоновъ болѣзни [1]). Оно служитъ однако не только чародѣйскимъ средствомъ противъ болѣзней, но также, обратно, и для наведенія болѣзней. Однимъ изъ упорнѣйшихъ пережитковъ, оставленныхъ представленіемъ о душѣ-дыханіи является въ особенности поду-

[1]) Howitt, The Native Tribes of South-East-Australia, 1904. c. 398. Preuss, Globus, т. 86, c. 376.

ваніе больного человѣка и больного мѣста, разсматриваемое, какъ цѣлебное средство; оно является неизбѣжной составной частью народной медицины, начиная съ манипуляцій шамана и „лекаря“ у первобытныхъ народовъ, и кончая такъ называемыми симпатическими домашними средствами культурныхъ народовъ [1]). И здѣсь, какъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, затемнилась первоначальная связь съ представленіемъ о душѣ-дыханіи: подъ конецъ, въ современномъ суевѣріи, оно перешло, съ помощью обычныхъ процессовъ ассимилятивнаго измѣненія значенія, въ представленіе, будто дыханіе, благодаря своимъ естественнымъ свойствамъ, уноситъ ядъ болѣзни или же оказываетъ благодѣтельное вліяніе на больную часть тѣла [2]).

Въ этихъ представленіяхъ мы наблюдаемъ еще своеобразное отношеніе между дыханіемъ, бурно устремляющимся изъ носа въ актѣ *чиханія*, и подуваніемъ, употребляемымъ сознательно въ качествѣ магической церемоніи или лѣчебнаго средства. Въ то время, какъ источникъ послѣдняго (въ его дурныхъ или хорошихъ дѣйствіяхъ) видятъ въ самомъ дующемъ человѣкѣ, въ его естественной или демонической силѣ, чиханіе обыкновенно разсматривается, какъ процессъ, при которомъ изъ тѣла чихающаго выходитъ чуждый ему демонъ. Конечно, этотъ демонъ можетъ считаться хорошимъ или дурнымъ: соотвѣтственно этому различію бываютъ различны пожеланія или молитвословія, творимыя самимъ чихающимъ или его окружающими. По существу здѣсь, конечно, совершенно не важно, будетъ ли чихающій, какъ у зулусовъ, произноситъ слова благословенія, потому что въ него вошелъ духъ-хранитель какого-нибудь предка, или же будутъ окружающіе его—какъ у негровъ изъ стараго Калабара—производить отвращающія движенія, какъ если бы они хотѣли прогнать злого духа, покинувшаго чихающаго [3]). Еще и въ современномъ народномъ суевѣріи, въ формулахъ пожеланія, сопровождающихъ чиханіе, оба эти представленія переходятъ незамѣтнымъ образомъ другъ въ друга [4]).

Во всѣхъ этихъ случаяхъ актъ чиханія отличается отъ чародѣйства надышанія (Auhauchens) тѣмъ, что при немъ предполагается удаленіе какого-нибудь *чужого* духа. Не трудно найти психологическое основаніе этого различія: оно кроется въ произвольномъ характерѣ акта подуванія въ отличіе отъ непроизвольно наступающаго рефлекса чиханія. Господство воли надъ исходящимъ изо рта дыханіемъ дѣлаетъ дыханіе дующаго какъ бы частью этой воли, т.-е., слѣдовательно, собственной души; въ противоположность этому, испускаемое чихающимъ противъ собственной воли дыханіе является чѣмъ-то чуждымъ ему, т.-е., въ силу той же самой ассоціаціи между душой и дыханіемъ, духомъ, который завладѣлъ чихающимъ человѣкомъ.

---

[1]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube². с. 171 и др. Bartels, Medizin der Naturvölker, с. 127. Подуваніе, наводящее болѣзни, приписывается вѣдьмамъ или же нѣкоторымъ животнымъ, т.-е. первоначально демонамъ, за воплощеніе которыхъ принимаются подобныя животныя. Ср. Wuttke, цит. соч. 119, 268.

[2]) Ср. аналогичные случаи ассимилятивнаго измѣненія значенія въ языкѣ, т. 2², с. 517 и сл.

[3]) Taylor, Anfänge der Kultur, I, с. 98 и сл.

[4]) Wuttke, цит. соч., с. 194, 205 и др.

d. Чародѣйство при помощи дыханія и порчи зубовъ.

На земномъ шарѣ повсемѣстно распространенъ обычай порчи зубовъ, возникшій во многихъ мѣстахъ совершенно независимымъ образомъ. Въ какомъ отношеніи находится этотъ обычай къ представленіямъ о чародѣйской силѣ дыханія и устремляющейся черезъ него наружу души—это трудно установить съ достовѣрностью, ибо происхожденіе этихъ обычаевъ повсюду забыто. Вѣдь, мотивъ души вступаетъ здѣсь—если даже первоначально онъ и былъ опредѣляющимъ—въ соперничество съ другими мотивами, относительно которыхъ нельзя рѣшить, развились ли они—какъ во многихъ другихъ случаяхъ (напримѣръ, обычай татуированія)—изъ мотива души или же сами являются первичными [1]). Такъ, напримѣръ, встрѣчающійся у эскимосовъ обычай пиленія зубовъ производитъ рѣшительно впечатлѣніе своеобразной гигіенической мѣры, имѣющей цѣлью устраненіе зазубринъ, происходящихъ отъ употребленія зубовъ для вытаскиванія гвоздей и тому подобныхъ цѣлей. Симметрическое стачиваніе зубовъ у многочисленныхъ племенъ Африки, Океаніи и Америки, а также и раскрашиваніе зубовъ (встрѣчающееся у нѣкоторыхъ культурныхъ народовъ, какъ, напримѣръ, у египтянъ, а въ новое время у японцевъ), съ которымъ нерѣдко связаны эти искусственныя измѣненія ихъ, служатъ, очевидно, главнымъ образомъ, потребности украшенія себя. Возможно, разумѣется, что этотъ косметическій мотивъ развился изъ какого-нибудь иного мотива; но тамъ, гдѣ удовлетвореніе его происходитъ помимо всякаго рода церемоніальныхъ обычаевъ, тамъ онъ могъ носить и первичный характеръ. Вѣдь, какъ ни правдоподобно то положеніе, что первоначальное происхожденіе украшенія тѣла коренится въ представленіяхъ миѳологическаго характера, однако, оно не является обязательнымъ закономъ для всякаго рода украшенія: косметическій мотивъ, разъ пробужденный къ жизни, можетъ легко переноситься отъ одной части тѣла къ другой, по отношенію къ которой онъ уже является мотивомъ первичнаго рода. Такимъ образомъ, къ случаямъ порчи зубовъ, связаннымъ—какъ можно полагать съ нѣкоторой вѣроятностью—первоначально съ представленіями о душѣ и о чародѣйствѣ, слѣдуетъ, въ концѣ концовъ, относить лишь тѣ, при которыхъ удаляются, совершенно или въ значительнѣйшей своей части, *отдѣльные* зубы и при которыхъ, кромѣ того, этотъ актъ сопровождается извѣстными церемоніальными обрядами и пріурочивается къ опредѣленнымъ торжественнымъ моментамъ. Такихъ главныхъ моментовъ имѣется два: *посвященіе юношества*, при которомъ мальчики принимаются въ сообщество взрослыхъ, пріобрѣтая, такимъ образомъ, право отправляться вмѣстѣ съ мужчинами на войну и на охоту, и *поминки* по умершему, при которыхъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ приносятъ въ жертву, наряду съ волосами и ногтями, также и зубы. Въ пользу того взгляда, что въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло со сравнительно первобытными обычаями, говоритъ уже то обстоятельство, что эта ритуальная разновидность жертвы зубами встрѣ-

---

[1]) Этнологическій матеріалъ, касающійся этого обычая, собранъ у H. von Ihering'a. Zeitschrift für Ethnologie, т. 14, 1882, с. 213 и сл. и у R. Lasch'a, Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, т. 31, 1901, с. 13 и сл.

чается, главнымъ образомъ, у первобытныхъ племенъ Австраліи и Меланезіи [1]). Гораздо рѣже встрѣчается этотъ обычай, какъ предшествующая вступленію въ бракъ церемонія, которой подчиняются или оба супруга или только женщины. То обстоятельство, что мѣстами обычай этотъ сохранился, какъ обрядъ, которому должна подчиниться бездѣтная женщина, говоритъ въ пользу предположенія, что первоначально здѣсь имѣла мѣсто такая же связь съ представленіями объ обмѣнѣ душами-дыханіями, какая лежитъ въ основѣ поцѣлуя [2]). Что касается выбиванія зубовъ во время церемоній, сопровождающихъ наступленіе половой зрѣлости, выбиванія, которое обыкновенно производится лишь надъ юношами, то его можно инымъ образомъ связать съ чародѣйствомъ при помощи дыханія. Сами туземцы разсматриваютъ его обыкновенно въ настоящее время, какъ испытаніе выносливости. Но это толкованіе есть продуктъ измѣненія значенія, затемнившаго подлинный источникъ этого обычая порчи зубовъ. Но зато совершенно гармонировало бы съ законами подобныхъ искаженій представленій, если бы новое представленіе восходило къ болѣе древнему, согласно которому въ выбиваніи зубовъ видѣли прямое средство умноженія силы воина и охотника путемъ чародѣйства при помощи выходящаго изо рта дыханія. Такъ можно было бы объяснить обычно встрѣчающуюся въ Австраліи форму этого обряда, при которой „лекарь" прижимаетъ свои нижніе рѣзцы къ верхнему рѣзцу посвящаемаго мальчика, чтобы расшатать, такимъ образомъ, его зубъ, который и выбивается затѣмъ окончательно съ помощью долота. Значеніе этой операціи— механическій результатъ которой, очевидно, достигается прямѣе и надежнѣе съ помощью долота или пальца—должно по существу заключаться въ томъ, что „лекарь" при этомъ, благодаря вдуванію своего дыханія, сообщаетъ юношѣ часть своей собственной чародѣйской силы [3]).

Иное дѣло выбиваніе зубовъ въ знакъ траура, или въ качествѣ жертвы, приносимой мертвецу. Этотъ обычай примыкаетъ къ ряду другихъ, сопровождающихъ траурныя церемоніи, самоизувѣченій, какъ, напримѣръ, отрѣзываніе пальцевъ, самораненіе и пр. Какъ и эти явленія, онъ, благодаря сильной, вызываемой имъ, боли, кажется на первый взглядъ одной изъ тѣхъ естественныхъ реакцій организма на страданія, которыя, въ смягченной формѣ, не чужды вполнѣ и высшимъ ступенямъ культуры. Но этимъ не исключается то, что первоначально извѣстную роль играли и другіе мотивы. Эти мотивы обнаруживаются, дѣйствительно, въ томъ, что приношеніе зубовъ умершему примыкаетъ къ обычаю отрѣзыванія волосъ, ногтей и пальцевъ въ смыслѣ жертвоприношенія [4]). Какъ на своего рода обращеніе этого обычая, можно было бы смотрѣть на употребленіе зубовъ (а также пальцевъ и прядей волосъ) въ качествѣ амулетовъ или иныхъ магическихъ средствъ [5]). Но всѣ эти явленія указываютъ на одно и то же представленіе, съ которымъ мы встрѣтились, разсматривая роль волосъ въ вѣрѣ въ души у различныхъ народовъ. И зубы тоже относятся къ тѣмъ частямъ тѣла, которыя, благодаря своему росту и своимъ функціямъ, пригодны, въ отличіе отъ другихъ наружныхъ частей тѣла, къ роли носителей души. Въ зубѣ, который выбиваетъ себѣ опечаленный смертью близкаго человѣкъ и который онъ кладетъ въ могилу мертвеца, онъ отдаетъ ему—какъ и въ волосахъ, которыми онъ покрываетъ его — часть своей собственной души. Точно также и въ зубахъ мертвеца, которые носятъ въ видѣ цѣпочки-амулета на шеѣ, или сохраняютъ въ домѣ, покойный опять-таки пребываетъ въ качествѣ духа-хранителя. И здѣсь, правда, это представленіе рано поблекло, а подъ конецъ, благодаря глубокому измѣненію значенія, совсѣмъ забыто было его происхожденіе. Сперва выбиваніе зубовъ, подобно вырыванію волосъ, стало простымъ субъективнымъ выраженіемъ печали, а затѣмъ, какъ болѣе дикая изъ обѣихъ этихъ формъ выраженія, исчезла первая. Что же касается амулета изъ зубовъ, то при превращеніи связанныхъ съ нимъ чувствъ и представленій онъ продѣлалъ общую эволюцію амулетовъ, переходящихъ затѣмъ въ чародѣйскія средства, которыя удерживаются лишь благодаря традиціи, т.-е. ассоціативной привычкѣ. А подъ конецъ, вмѣстѣ съ исчезновеніемъ магическихъ представленій, онъ превратился въ простое средство украшенія (ср. ниже II, 4). Однако сомнительно, играли ли въ началѣ этого, давно уже недоступнаго нашему прямому доказательству, развитія зубы какую-нибудь роль, благодаря своему отношенію къ проходящему между рядами зубовъ дыханію. Въ лучшемъ случаѣ это была бы только побочная роль.

[1]) Объ относящихся сюда австралійскихъ церемоніяхъ см. Howitt, The native Tribes of South-East-Australia, с. 560 и сл.

[2]) Preuss, Globus, т. 86, 1904, с. 363. Ср. выше фиг. 54.

[3]) Howitt, цит. соч., с. 541.

[4]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, III, с. 196; VI, с. 403 и сл.

[5]) I. G. Bourke, The Medicine-men of the Apache, Ethnol. Report, Washington, IX, 1892, с. 484 и сл.

Такимъ образомъ, остаются лишь два обычая, исходнымъ пунктомъ у которыхъ было, по всей вѣроятности, представленіе, что путемъ удаленія рѣзцовъ или клыковъ можно содѣйствовать выходу души, какъ чародѣйству надъ дыханіемъ: это выбиваніе, или выпиливаніе зубовъ у обоихъ половъ передъ заключеніемъ брака или же у женщины при наступленіи половой зрѣлости, и насильственное, сопровождаемое различными церемоніями, удаленіе ихъ при посвященіи юношей. Въ другихъ случаяхъ этотъ обычай связанъ съ другими сторонами вѣры въ души; это вѣрно, въ особенности, въ случаѣ траурныхъ обрядовъ. Но зато совершенно невѣроятно, чтобы этотъ обычай (если не говорить только о случаяхъ внѣшняго перенесенія) служилъ когда-либо въ цѣляхъ одного лишь удовлетворенія потребности украшенія. Конечно, онъ почти повсемѣстно—какъ и другія разновидности прямого украшенія тѣла—пріобрѣлъ косметическое значеніе, претерпѣвъ затѣмъ въ этомъ новомъ видѣ опять-таки цѣлый рядъ превращеній: сюда относится, напримѣръ, замѣна выпиливанія зубовъ окрашиваніемъ ихъ, установленіе симметрическихъ правильностей и пр. Только въ случаѣ посвященія юношества значеніе этого обычая—въ соотвѣтствіи съ особеннымъ происхожденіемъ—развивалось по особенному направленію: чародѣйство при помощи дыханія превратилось въ испытаніе мужества и выносливости, выдающее, однако, свое магическое происхожденіе цѣлымъ рядомъ непонятныхъ культовыхъ обрядовъ, переплетающихся съ позднѣйшими обычаями [1]).

[1]) Г. Шурцъ (Urgeschichte der Kultur, 1900, с. 6) выводитъ обычай выпиливанія зубовъ изъ склонности преувеличивать первично данныя свойства тѣла или его частей;

e. Воплощенія психе. Червь, представляющій душу.

Къ переливанію души-дыханія, къ ея переходу отъ человѣка къ человѣку въ моментъ смерти или во время жизни примыкаетъ непосредственно дальнѣйшее, миѳологически важное, представленіе—именно, представленіе о ея переходѣ въ другое живое существо, въ опредѣленныхъ, предрасположенныхъ къ тому своими свойствами и особенностями, животныхъ. Относящіеся сюда процессы, мы будемъ обозначать именемъ воплощеній (Inkorporierungen) души. Разсмотрѣнныя выше превращенія, лежащія въ основѣ представленій о духахъ и привидѣніяхъ у дикихъ и культурныхъ народовъ или же являющіяся источникомъ миѳологическаго образованія царства тѣней подъ землею, относятся къ связи между обѣими основными формами психе, душой-дыханіемъ и душой-тѣнью, или же являются (какъ, напримѣръ, тѣни гомеровскаго Гадеса) переходомъ отъ одной формы къ другой. Въ случаѣ же воплощенія дѣло идетъ, очевидно, о связи между обоими различными понятіями тѣлесной души и психе. Психе покидаетъ тѣло въ моментъ смерти или такъ, что при своемъ уходѣ она уже связана съ какимъ-нибудь другимъ живымъ существомъ, или такъ, что она — какъ въ описанномъ выше переходѣ въ душу-тѣнь—сперва выходитъ изъ тѣла въ видѣ дыханія, а затѣмъ переходитъ въ какое-нибудь живое существо, которое въ этомъ случаѣ представляютъ себѣ легко подвижнымъ, какъ само дыханіе. Въ обоихъ случаяхъ душа переходитъ обыкновенно въ животныхъ. Въ первомъ случаѣ, когда душа покидаетъ тѣло уже въ воплощенномъ состояніи, носителями души въ ея состояніи новаго воплощенія являются обыкновенно пресмыкающіяся животныя, въ особенности червь и змѣя, межъ которыми первобытный человѣкъ не проводитъ никакихъ различій. Во второмъ случаѣ душа-дыханіе превращается въ летающихъ и прыгающихъ животныхъ, въ птицу, бабочку или какое-нибудь другое крылатое насѣкомое, въ ящерицу, мышь.

Лашъ идетъ еще дальше и выводитъ всякаго рода порчу зубовъ изъ потребности въ украшеніи, которая будто бы въ отдѣльныхъ случаяхъ оттѣсняется на задній планъ различными вторичными мотивами (Mitteilungen der anthrop. Ges. in Wien, т. 31, 1901, с. 20). У обоихъ этихъ авторовъ позднѣйшая цѣль этихъ уродованій зубовъ превращена въ первоначальную, и благодаря этому исключенъ фактъ измѣненія значенія, играющій такую огромную роль именно въ области средствъ украшенія. Утвержденію Лаша, будто выбиваніе зубовъ въ моментъ наступленія половой зрѣлости произошло вторичнымъ образомъ изъ косметическаго мотива, благодаря включенію его въ какія-нибудь культовыя церемоніи, противорѣчатъ, главнымъ образомъ, два факта: во-первыхъ, обратное направленіе развитія, насчетъ котораго врядъ ли возможны какія либо сомнѣнія въ очень многихъ другихъ случаяхъ, напримѣръ, въ случаѣ татуированія; во-вторыхъ, тотъ фактъ, что болѣе грубая и въ то же время сопровождаемая магическими церемоніями форма порчи зубовъ встрѣчается у ниже стоящихъ расъ, какъ, напримѣръ, австралійцы и меланезійцы, между тѣмъ, какъ чисто косметическая разновидность наблюдается у стоящихъ на высшей культурной степени, какъ, напримѣръ, у малайцевъ. Но, съ другой стороны, надо сознаться, что во многихъ случаяхъ нѣтъ никакихъ признаковъ, по которымъ можно было бы признать существованіе нѣкоторой магической формы этого обычая, которая бы предшествовала косметической разновидности его; поэтому всегда остается возможность допустить, что обычай этотъ возникъ тамъ и сямъ произвольно или — что̀ еще вѣроятнѣе—возникъ путемъ перенесенія извнѣ, какъ дополненіе къ инымъ средствамъ украшенія тѣла. Врядъ ли состоятельна цѣликомъ гипотеза Прейса, что обычай этотъ возникъ исключительно изъ чародѣйства надъ дыханіемъ: при наличности широко распространеннаго обычая жертвы зубами, какъ траурной жертвы, эта гипотеза, по меньшей мѣрѣ, очень спорна. Точно также нѣтъ никакихъ основаній видѣть вмѣстѣ съ Прейсомъ въ гомеровскомъ выраженіи объ «оградѣ зубовъ» реминисценцію первобытнаго чародѣйства при посредствѣ дыханія (Globus, т. 86, с. 363).

Изъ этихъ формъ воплощенія представленіе о червѣ, представляюшемъ душу (Seelenwurm), широко распространенное у дикихъ народовъ, стоитъ еще на полпути между господствомъ тѣлесной души и психе. Червь, выползающій прямо изъ гніющаго трупа, представляетъ собой превращеніе тѣлесной души. Но, такъ какъ послѣдняя становится въ немъ нѣкоторымъ, отдѣльнымъ отъ тѣла, существомъ, то онъ начинаетъ раздѣлять основное свойство психе, самостоятельность; и эта самостоятельность обнаруживается и въ томъ еще, что онъ можетъ претерпѣть вторичныя метаморфозы, приводящія къ превращеннымъ формамъ психе. Ближайшимъ этапомъ является здѣсь переходъ червя въ змѣю, которая представляется наивному мышленію лишь увеличеннымъ образомъ перваго. Для миѳологическаго значенія змѣи показательна уже огромная роль, которую она играетъ въ первобытномъ искусствѣ, особенно въ керамикѣ (см. т. 3^2, с. 205 и сл.). Точно также мы встрѣтимся съ ней при изученіи развитія культа животныхъ, какъ съ однимъ изъ главнѣйшихъ тотемическихъ животныхъ; и если въ своихъ символическихъ превращеніяхъ она, какъ таковое, проникаетъ въ область высшей религіозной миѳологіи—даже и христіанской—то, въ другомъ направленіи, она помогаетъ намъ установить связи этой миѳологіи съ первобытными представленіями о душѣ. Къ змѣѣ примыкаетъ затѣмъ рыба: благодаря своей чешуѣ она можетъ опять-таки казаться для наивнаго мышленія тождественной со змѣей, а ея быстрая подвижность отлично подходитъ къ роли носителя души.

Съ другой стороны, червь, представляющій душу, можетъ превратиться въ птицу или въ иное крылатое или вообще быстро подвижное животное и, такимъ образомъ, привести къ болѣе неуловимымъ и, слѣдовательно, болѣе одухотвореннымъ формамъ представленія о душѣ. Въ противоположность этому прямой переходъ тѣлесной души въ пресмыкающееся животное находится еще, самъ по себѣ, совершенно внѣ сферы собственно психе, а ближайшія превращенія ея примыкаютъ къ представленію о душѣ, покидающей тѣло вмѣстѣ съ кровью. Можно также принять, что благодаря подобной ассоціаціи съ кровью и другими выдѣленіями выдвигается это болѣе далекое, часто обнаруживающееся лишь долго послѣ наступленія смерти, представленіе объ уходѣ души.

Когда мы встрѣчаемъ въ миѳологіяхъ культурныхъ народовъ идеи о переходѣ души въ червя или въ змѣю, то условія возникновенія подобныхъ представленій лежатъ всегда въ такомъ далекомъ прошломъ, что невозможно прямо обнаружить ихъ происхожденіе. Кромѣ того, въ этихъ случаяхъ (особенно, когда сюда примѣшиваются болѣе общія идеи о странствованіяхъ души) остается всегда возможнымъ, что совпаденіе представленій носитъ здѣсь по существу случайный характеръ, будучи вызвано вторичными мотивами, далекими отъ этого отношенія къ тѣлесной душѣ. Наоборотъ, поучительнымъ примѣромъ независимаго отъ подобныхъ вторичныхъ мотивовъ происхожденія этой формы воплощенія является такъ называемый „миѳъ о Фанани“, роди-

ной котораго является Океанія и который отсюда перекочевалъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими миѳами въ Африку, а въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ также и въ Австралію и въ сѣверо-западную Америку [1]). Слово „Фанани" это имя, которое мадагаскарскія племена дали играющему центральную роль въ этомъ миѳѣ червю тлѣнія. Основное представленіе этого миѳа заключается въ томъ, что душа остается до тѣхъ поръ въ тѣлѣ покойника, пока изъ него не выползетъ первый червь, который разсматривается, какъ носитель покидающей тѣло души. Сюда примыкаютъ еще побочныя представленія о поведеніи души, находящейся въ тѣлѣ до появленія червя, и различныя иныя представленія о ея дальнѣйшихъ превращеніяхъ. Этими послѣдними мы еще займемся ниже, такъ какъ они вообще относятся къ исторіи жизни психе. Но за то представленія перваго рода крайне характерны для первобытныхъ формъ вѣры въ душу въ промежуточной стадіи, соединяющей тѣлесную душу съ психе. Чтобы не пропустить появленія представляющаго душу червя, съ необыкновенною тщательностью слѣдятъ за процессомъ разложенія трупа. При этомъ прочія явленія гніенія разсматриваются, какъ обнаруженія скрыто живущей въ тѣлѣ души. Особенное значеніе имѣетъ при этомъ вытекающая изъ тѣла жидкость, которая разсматривается—вѣроятно, въ силу близкой ассоціаціи съ кровью и выдѣленіями—въ качествѣ особаго носителя души. Окружающіе пьютъ ее, подобно крови, въ разсчетѣ пріобрѣсти такимъ образомъ душевныя свойства покойника [2]). Мотивы этихъ обычаевъ, какъ легко видѣть, тѣсно связаны съ каннибальскими обычаями; и ихъ прежняя область распространенія, главнымъ образомъ, въ Австраліи и Океаніи, совпадаетъ по существу съ областью распространенія людоѣдства. Но червь, представляющій душу, является здѣсь лишь прямой метаморфозой тѣлесной души; онъ образуетъ только предварительную ступень къ подлежащимъ еще нашему разсмотрѣнію превращеніямъ, при которыхъ душа-дыханіе является промежуточнымъ членомъ, черезъ посредство коего оживляющая сила переходитъ изъ тѣла человѣка въ тѣло какого-нибудь другого живого существа.

Важное вліяніе на эту эволюцію представленій пріобрѣтаютъ обычаи погребенія и сжиганія трупа, въ которыхъ мотивы страха передъ душой покойника одерживаютъ верхъ надъ конкурирующимъ съ ними въ первобытныя времена желаніемъ присвоить себѣ его душевныя силы. Такимъ образомъ, всѣ эти желанія указываютъ на послѣдовательныя ступени перехода отъ представленія о связанной душѣ къ представленію объ отдѣляющейся отъ тѣла душѣ, психе. Поэтому идея о воскресеніи уже истлѣвшаго тѣла—идея по своему внутреннему существу мистическая, ибо она конкретно мыслима лишь въ формѣ внезапнаго новаго творенія—совершенно чужда первобытному мышленію. Первобытный человѣкъ долженъ своими глазами видѣть тѣ постепенные переходы, съ помощью которыхъ психе отдѣляется отъ тѣла. Лишь гораздо позже, когда всѣ возможности исчерпаны, можетъ возникнуть

[1]) Ср. объ этомъ L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, с. 51 и сл.

[2]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, V, с. 154. Frobenius. Weltanschauung der Naturvölker, с. 55 и сл.

мысль о новомъ твореніи уже разрушеннаго тѣла для того, чтобы оно могло принять обратно душу. Но для этого необходимо, чтобы смерть сама разсматривалась, какъ процессъ, при которомъ душа внезапно и окончательно отдѣляется отъ тѣла. И для этого тоже, какъ мы ниже увидимъ, уже рано появляются основанія въ различныхъ явленіяхъ, сопровождающихъ моментъ наступленія смерти. Но эти впечатлѣнія сами по себѣ не могли бы разрушить прочной ассоціаціи между душой и тѣломъ, если бы распаденіе этой связи не навязывалось наблюденію само, какъ непосредственный фактъ воспріятія. Такъ у убитаго вытекающая кровь, а у умершаго отъ старости или болѣзни выдѣляющіеся продукты гніенія могутъ стать видимымъ носителемъ души. Но самое наглядное доказательство такого отдѣленія заключается все-таки въ томъ, что душа покидаетъ тѣло въ видѣ нѣкотораго живого и способнаго къ движенію существа. Поэтому представленіе о „червѣ, представляющемъ душу" это не продуктъ размышленія, а непосредственное ассоціативное перенесеніе представленія о душѣ съ человѣка на другое живое существо. Слѣдовательно, на этой ступени развитія отдѣленіе души отъ тѣла возможно лишь въ формѣ перемѣны воплощенія, въ формѣ перехода путемъ непосредственнаго прикосновенія. Зато не хватаетъ еще идеи о самостоятельной душѣ, хотя все-таки подобная перемѣна мѣстопребыванія подготовляетъ превращеніе въ эту высшую форму понятія о душѣ.

Это дальнѣйшее развитіе, насколько можно судить, совершается по двумъ направленіямъ. Во-первыхъ, съ представленіемъ о первой перемѣнѣ мѣстопребыванія соединяется представленіе о второй такой перемѣнѣ: душа переходитъ изъ червя, представляющаго душу, въ какихъ-нибудь другихъ, ассоціативно связанныхъ съ нимъ, животныхъ. Чѣмъ многоразличнѣе эти перемѣны, тѣмъ болѣе самостоятельнымъ становится при этомъ понятіе души, какъ нѣкотораго постояннаго, отличнаго отъ его измѣнчивыхъ воплощеній, существа. Во-вторыхъ же, главный толчокъ это послѣднее представленіе получаетъ отъ того, что впечатлѣніе, производимое смертью, и противоположность мертваго и живого начинаютъ оказывать вліяніе болѣе сильное, чѣмъ вышеуказанная первобытная ассоціація, и что соотвѣтственно съ этимъ вниманіе начинаетъ усиленнѣе направляться на тѣ внезапныя измѣненія, которыя происходятъ въ моментъ смерти. Конецъ жизни связывается теперь преимущественно съ такими явленіями, какъ послѣдній вздохъ, послѣднее біеніе пульса; къ этому присоединяется еще коренящееся въ указанномъ выше кругѣ представленій воззрѣніе о переходѣ души у убитаго или павшаго въ бою человѣка въ вытекающую кровь. Во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣются важныя условія для превращенія представленій о душѣ, состоящія, съ одной стороны, во внезапности перехода, съ другой же въ томъ, что душа переходитъ не въ животныхъ, т.-е. не въ существа, одаренныя всѣми свойствами самостоятельной жизни, а въ такіе объекты, которые, какъ испускаемое дыханіе или вытекающая кровь, получаютъ жизнь лишь путемъ миѳологической апперцепціи.

f. Похороны трупа и представленія о душѣ.

Въ этотъ процессъ эволюціи представленій о душѣ вторгаются съ огромной силой развившіеся постепенно похоронные обычаи. Ихъ вліяніе

заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что въ большинствѣ случаевъ склонны видѣть здѣсь лишь одну сторону взаимодѣйствій, среди которыхъ развивается это вліяніе, игнорируя благодаря этому другую, не менѣе важную, сторону. Въ погребеніи и въ сжиганіи одна и та же тенденція—убрать трупъ съ глазъ живыхъ людей. Но они отличаются между собой тѣмъ способомъ, какимъ они достигаютъ этой общей цѣли, благодаря чему и оказываютъ совершенно различное дѣйствіе на представленія о душѣ. При господствѣ обоихъ этихъ обычаевъ невозможны воззрѣнія, подобныя тѣмъ, которыя обнаруживаются въ „миѳѣ о Фанани“. Но не слѣдуетъ при этомъ забывать того, что эти обычаи, въ свою очередь, должны были возникнуть изъ извѣстной перемѣны въ воззрѣніяхъ. До тѣхъ поръ, пока первобытный человѣкъ твердо вѣритъ въ продолжающуюся жизнь души въ мертвомъ тѣлѣ, онъ лишь съ трудомъ и страхомъ рѣшится предать это послѣднее уничтоженію. Этотъ страхъ можетъ оказаться достаточно могущественнымъ даже еще въ эпоху высоко развитой культуры, чтобы сдѣлать изъ сохраненія тѣла отъ разрушительнаго процесса тлѣнія религіозный долгъ. Въ частности у египтянъ, у которыхъ набальзамированіе трупа являлось составной частью культа мертвыхъ, относящіеся сюда обычаи зависѣли отъ той цѣпкости и упорства, съ какими этотъ народъ удержалъ въ своихъ представленіяхъ о душѣ на ряду съ идеей о независимой психе также мысль о живущей въ тѣлѣ или, по крайней мѣрѣ, лишь на время выходящей изъ него тѣлесной душѣ [1]. Но у огромнаго большинства народовъ надъ этими обычаями, сохраняющими слѣды первобытной вѣры въ души, взяли верхъ другіе мотивы, имѣвшіе, наоборотъ, цѣлью возможно болѣе быстрое уничтоженіе трупа. Ясно, что среди этихъ мотивовъ должны были давать себя чувствовать представленія, которыя относятся собственно къ сферѣ психе. Мы, такимъ образомъ, имѣемъ здѣсь случай того взаимодѣйствія между мотивами и ихъ слѣдствіями, которое наблюдается такъ часто и которое ускоряетъ развитіе явленій благодаря заключающемуся въ немъ моменту самовозрастанія. Подъ дѣйствіемъ представленій и чувствъ, связанныхъ уже съ идеей о свободной психе, возникли похоронные обычаи, въ особенности обѣ первоначальныя формы ихъ, погребеніе трупа и сжиганіе его. Изъ нихъ болѣе ранней было, по всей вѣроятности, повсемѣстно погребеніе; оно же въ большинствѣ случаевъ сохранилось на ряду со сжиганіемъ. Но оба эти обычая способствовали укрѣпленію идеи психе, придавъ ея развитію извѣстныя направленія, опредѣлявшіяся, въ свою очередь, существенными различіями обѣихъ этихъ формъ [2].

Когда пытались объяснить возникновеніе этихъ обычаевъ, слѣдуя извѣстной максимѣ: „интерпретируй явленія всегда такимъ образомъ, какъ если бы ты самъ былъ на мѣстѣ дѣйствующаго лица“, то, обыкновенно, выводили стремленіе вообще хоронить трупы, а въ особенности замѣну погребенія сжиганіемъ изъ естественнаго чувства благоговѣнія, которое побу-

[1]) A. Wiedemann, Religion der alten Aegypter, 1890, с. 125 и сл.

[2]) Объ историческомъ развитіи сжиганія труповъ у грековъ, ср. Rohde, Psyche², I, с. 28 и сл., у индусовъ Oldenberg, Religion des Veda, с. 570 и сл., у германцевъ, Jak. Grimm, Kleine Schriften, II, 1865, с. 211 и сл.

ждало воина укрыть трупъ павшаго бойца отъ надругательствъ врага, а кочевника спрятать тѣло своего ближняго отъ хищныхъ животныхъ. Но повсюду, гдѣ мы встрѣчаемся въ древнія времена съ этимъ обычаемъ, не просто какъ съ чѣмъ-то традиціоннымъ, а находимъ въ то же время и мотивы, въ силу которыхъ онъ сохраняется (какъ, напримѣръ, у Гомера или, въ позднѣйшее время, у трагиковъ), тамъ на первый планъ выступаютъ совершенно иныя основанія. Такими первичными мотивами не могутъ быть даже указанія на угрозы, которыми тѣни подземнаго царства закрываютъ доступъ въ Гадесъ душѣ непохороненнаго, или же на гнѣвъ боговъ, направляющійся противъ тѣхъ, кто не исполняетъ этой религіозной обязанности (хотя первый мотивъ, недопущеніе въ Гадесъ, очевидно болѣе древняго происхожденія, чѣмъ второй—указаніе на гнѣвъ боговъ изъ за нарушенія религіозной обязанности). Вѣдь эти представленія предполагаютъ уже наличность развитаго миѳа о природѣ, который, въ свою очередь, прошелъ черезъ различныя стадіи развитія и въ каждой изъ нихъ различнымъ образомъ вліялъ на мотивы погребенія. Этими превращеніями, важными для религіознаго развитія, но имѣющими сравнительно ничтожное значеніе для представленій о душѣ, мы займемся ниже (гл. 7). Здѣсь же мы можемъ разсмотрѣть лишь тѣ первичные мотивы, которые возникли уже изъ идеи психе и имѣли рѣшающее значеніе для укрѣпленія ея.

Обычай хоронить трупы въ обѣихъ его формахъ возникъ первоначально изъ страха передъ демономъ, въ котораго превращается душа умершаго и который мучитъ оставшихся въ живыхъ въ ночныхъ видѣніяхъ и приноситъ имъ болѣзни и всякаго рода бѣды. Пока трупъ не похороненъ, онъ остается живымъ въ памяти: онъ появляется въ сновидѣніи, или же его видятъ въ видѣ блуждающаго призрака. Душу, такимъ образомъ, представляютъ себѣ все еще связанной съ тѣломъ, но въ то же время, подъ вліяніемъ появляющейся во снѣ тѣни, отдѣлимой отъ тѣла. Благодаря этому образуется представленіе, что душа непогребеннаго обладаетъ въ высокой степени свойствомъ двигаться свободно внѣ тѣла и производить магическія дѣйствія, сохраняя въ то же время свое постоянное мѣстопребываніе въ тѣлѣ. Къ этому присоединяется затѣмъ другое представленіе, что преданіе тѣла землѣ, или, еще лучше, сожженіе его изгоняетъ духа, который или остается вмѣстѣ съ тѣломъ подъ землей, или же совершенно уничтожается огнемъ. При этомъ, конечно, сжиганіе трупа не исключаетъ непремѣнно слѣдующаго за этимъ погребенія, такъ какъ кости остаются несожженными. И, дѣйствительно, тамъ, гдѣ практикуется обычай сжиганія труповъ, тамъ, обыкновенно, встрѣчается вмѣстѣ съ тѣмъ обычай погребенія оставшихся отъ него костей. Аналогичный обычай мы встрѣчаемъ уже у дикихъ народовъ, у которыхъ вѣра въ непосредственное продолженіе существованія тѣлесной души препятствуетъ совершенію вскорѣ послѣ смерти погребенія трупа: у нихъ мы наблюдаемъ погребеніе костей послѣ разрушенія отъ тлѣнія мягкихъ частей, если только этому не мѣшаютъ противоположныя соображенія о продолженіи существованія демона-хранителя въ этихъ остаткахъ или же,—что является простой модификаціей этого,—о заключающихся въ нихъ чародѣйскихъ силахъ. Здѣсь не мѣсто слѣдить за многообразными переплетеніями этихъ мотивовъ, къ которымъ (поскольку они относятся къ

области первобытной вѣры въ души) мы еще вернемся при разсмотрѣніи чародѣйства надъ душой и родственныхъ этому представленій (ср. ниже II, 2). Здѣсь же мы имѣемъ дѣло лишь съ тѣми вліяніями, которыя оказываютъ на дальнѣйшее развитіе понятія о независимой психе эти, стоящіе подъ знакомъ представленія о ней, обычаи. Болѣе могущественное вліяніе принадлежитъ, очевидно, опять-таки обычаю сжиганія труповъ, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ исторія, въ особенности эволюція представленій о душѣ въ гомеровскомъ мірѣ; въ Индіи же иной рядъ религіозныхъ и философскихъ идей, двигавшихся въ направленіи представленія о переселеніи душъ, не далъ вполнѣ обнаружиться этому вліянію. Но вообще ясно, что сжиганіе труповъ повсюду, гдѣ оно принимало универсальный характеръ, двоякимъ образомъ повліяло на представленія о душѣ: во-первыхъ, тѣмъ, что оно значительно ограничило понятіе тѣлесной души, какъ это показываетъ гомеровская психологія своимъ постепеннымъ сведеніемъ тѣлесной души къ душамъ органовъ; во-вторыхъ, тѣмъ, что оно придало самимъ представленіямъ о психе новое направленіе.

Дѣйствительно, ничто не могло содѣйствовать такъ развитію болѣе чистыхъ представленій о психе, какъ уничтоженіе тѣла, благодаря которому у тѣлесной души отняли совершенно ея субстратъ. Благодаря мысли о томъ, что тѣлесная душа, лишенная движенія и свободной воли, остается въ трупѣ, сжиганіе послѣдняго стало все болѣе и болѣе разсматриваться, какъ освобожденіе тѣлесной души отъ состоянія печальнаго заключенія и стало признаваться обязанностью оставшихся въ живыхъ. Такъ тѣнь Патрокла увѣщеваетъ Ахилла похоронить его трупъ (Ил., 23, 71 и сл.); такъ тѣнь Эльпенора умоляетъ о томъ же Одиссея (Од. 10, 560 и сл.). Это говоритъ также въ пользу относительной независимости другъ отъ друга обѣихъ душъ. Вмѣстѣ съ дыханіемъ послѣдняго вздоха психе спѣшитъ внизъ, въ царство тѣней, тѣлесная же душа находитъ покой отъ мучительной тяжести своего пребыванія въ трупѣ когда его похоронятъ или, еще лучше, когда его сожгутъ, и она такимъ образомъ будетъ сама уничтожена. Но, съ другой стороны, процессъ сжиганія, въ свою очередь, воздѣйствуетъ на представленія о психе. Тамъ, гдѣ—какъ въ Индіи въ позднѣйшее время—сжиганіе труповъ становится центральнымъ пунктомъ культа мертвыхъ, болѣе существеннымъ моментомъ его, чѣмъ даже въ гомеровскомъ мірѣ, тамъ подымающійся въ воздухъ отъ сжигаемаго тѣла дымъ начинаетъ разсматриваться (подобно нѣкогда дыханію), какъ субстратъ отдѣляющейся отъ тѣла души [1]). Мы здѣсь оставимъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, какую роль играетъ въ этомъ представленіи мысль о небѣ, какъ о будущей обители блаженныхъ, куда поднимается душа; и независимо отъ этого мы увидимъ въ миѳѣ о природѣ достаточныя основанія для возникновенія этого воззрѣнія. Во всякомъ случаѣ среди многоразличныхъ формъ, въ которыхъ мыслятъ себѣ отношенія между тѣлесной душой и психе, указываемое воззрѣніе особенно благопріятно для преодолѣнія дуализма первоначальныхъ понятій о душѣ въ пользу единой психе. Показательнымъ въ этомъ отношеніи является то, что Индія и Греція, т.-е. тѣ страны, въ которыхъ въ особенности сжиганіе труповъ стало священнымъ религіознымъ обрядомъ, являются въ то же вермя тѣми странами, въ которыхъ развилось,—правда, не безъ содѣйствія философіи—понятіе о единой психе, между тѣмъ какъ христіанство, перенявъ отъ евреевъ обычай погребенія тѣла, вобрало снова въ свои представленія о воскресеніи дуалистическую идею о тѣлесной душѣ и о душѣ-тѣни. Впрочемъ, эти отношенія представленій о душѣ къ похороннымъ обычаямъ являются наглядными примѣрами происходящаго въ этой области повсюду превращенія мотивовъ, вліяющихъ на прогрессивныя и регрессивныя движенія миѳа о душѣ. Сожженіе труповъ возникло, вѣроятно, изъ различныхъ мотивовъ, дѣйствовавшихъ то порознь, то вмѣстѣ. Но, навѣрное, наименьшую роль игралъ упомянутый выше мотивъ, изъ котораго обыкновенно выводили этотъ обычай, именно указаніе, будто воинъ спасалъ трупъ павшаго бойца отъ врага, кочевникъ—тѣла своихъ ближнихъ отъ хищныхъ звѣрей, предавая трупы ихъ огню. Вѣдь согласно всему тому, что мы вообще знаемъ о мышленіи первобытныхъ народовъ, подобныя цѣли могутъ тамъ и сямъ играть второстепенную роль лишь тогда, когда имѣется уже на лицо обычай, къ которому онѣ относятся. Кромѣ того невозможно вовсе доказать, будто образованіе этого обычая связано съ кочевымъ или военнымъ бытомъ. Ни въ Греціи, ни въ Индіи мы не встрѣчаемъ на дѣлѣ этого условія. По всѣмъ видимостямъ, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ одной изъ тѣхъ реконструкцій, при которой берутъ поздно развившіяся—если даже не вообще придуманныя заднимъ числомъ — условія и привносятъ ихъ при истолкованіи происхожденія разсматриваемыхъ явленій.

Въ началѣ рѣшающее значеніе имѣлъ, очевидно, противоположный, восходящій до гораздо болѣе первобытнаго состоянія, мотивъ—именно то, что въ сжиганіи труповъ усматриваютъ одно изъ средствъ, съ помощью которыхъ живой можетъ обезопасить себя отъ духовъ умершихъ людей. Это тотъ самый мотивъ, который обнаруживается и въ случаѣ болѣе древняго обычая погребенія. Это сказывается, повидимому, и въ томъ, что оба эти обычая—и погребеніе, и сжиганіе труповъ—пріобрѣли характеръ религіозной заповѣди, что дѣлаетъ вѣроятнымъ аналогичное развитіе представленій и чувствъ въ обоихъ случаяхъ. Первоначально трупъ закапывали для того, чтобы схоронить глубоко его душу, подобно тому какъ его отдавали на съѣденіе дикимъ животнымъ (что наблюдается еще и теперь у нѣкоторыхъ африканскихъ племенъ). Затѣмъ пытались достигнуть той же цѣли—но болѣе совершеннымъ образомъ—путемъ сжиганія. Лежащіе въ основѣ этихъ обычаевъ мотивы измѣнились у культурныхъ народовъ подъ непрестаннымъ вліяніемъ религіознаго культа до тѣхъ поръ, пока подъ конецъ они не уступили мѣста совершенно противоположнымъ мотивамъ. Это превращеніе было возможно лишь потому, что здѣсь съ самаго начала имѣлась борьба антагонистическихъ тенденцій. Такъ уже греческіе трагики разсматриваютъ оставленіе трупа въ пустынныхъ мѣстахъ, какъ кощунство, а для самого мертвеца, какъ наказаніе за тяжелую вину. Но если трупъ нечестивца бросается на съѣденіе птицамъ и собакамъ, то въ этомъ слышится еще отголосокъ древняго представленія, согласно которому его душа такимъ образомъ переходитъ въ этихъ звѣрей, чтобъ потерпѣть заслуженную кару. За то, наоборотъ, погребеніе, удаляя трупъ отъ взора людскаго, даетъ болѣе

[1]) Ср. Oldenberg, Religion des Veda, 1894, с. 544 и сл.

свободный просторъ независимой отъ тѣла психе, и это дѣйствіе усиливается еще при сжиганіи. Въ дальнѣйшемъ мотивы обѣихъ этихъ формъ похоронныхъ обычаевъ испытываютъ, подъ вліяніемъ соединяющихся съ ними дальнѣйшихъ миѳологическихъ представленій, все болѣе и болѣе значительныя перемѣны. Страхъ передъ мертвецомъ и передъ зловреднымъ дѣйствіемъ его души, превратившейся въ демона, на оставшихся въ живыхъ людей уступаетъ постепенно мѣсто желанію освободить душу изъ узъ тѣла, открыть ей доступъ въ царство свѣта, или же—тамъ, гдѣ еще сильнѣе даетъ себя знать дуализмъ обоихъ понятій о душѣ—принести покой блуждающей въ Гадесѣ душѣ—тѣни, которая, пока тѣло не погребено, испытываетъ тѣ же страданія, что и ея двойникъ въ мірѣ живыхъ. Въ качествѣ внутреннихъ мотивовъ здѣсь выступаютъ аффекты страха и ужаса, которые благодаря постоянной ассоціаціи переносятся съ живого человѣка, испытывающаго ихъ при видѣ трупа, на самый этотъ трупъ и на оставшуюся въ немъ душу. Еще до сихъ поръ въ народномъ суевѣріи, благодаря этому естественному процессу переноса, привидѣніе является не только наводящимъ страхъ предметомъ, но и само скитается, полное тоски и тревоги.

Птица и другія животныя, представляющія душу.

Переходъ души въ дымъ, поднимающійся отъ сжигаемаго трупа къ небу, уже приближается ко второй формѣ воплощеній души, о которыхъ говорилось выше, именно къ превращенію ея въ быстро движущихся животныхъ, особенно въ птицъ и другихъ летающихъ существъ. Въ большинствѣ случаевъ воплощеніе души является здѣсь процессомъ, который слѣдуетъ лишь за ея освобожденіемъ изъ тѣла. Облачко, выходящее при послѣднемъ вздохѣ изо рта, превращается въ бѣлую птицу. Въ пользу первоначальнаго преобладанія понятія о связанной душѣ, по сравненію съ подобными, непосредственно примыкающими къ душѣ—дыханію, воззрѣніями, говоритъ то обстоятельство, что птица и крылатое насѣкомое появляются среди воплощеній души лишь сравнительно поздно и что въ народныхъ миѳологіяхъ, равно какъ и въ пережиткахъ народнаго суевѣрія, лишь рѣдко идетъ рѣчь о непосредственномъ переходѣ души—дыханія въ птицу. Если душа часто и является въ видѣ крылатаго существа, то при этомъ обыкновенно не имѣется въ виду моментъ смерти, а значитъ, и представленіе о прямомъ переходѣ души въ эту форму. Птицу, представляющую душу, представляютъ себѣ скорѣе внѣ всякихъ отношеній къ какой-нибудь опредѣленной душѣ и къ принадлежащему ей тѣлу. Для характеристики этой самостоятельности замѣчательно происходящее нерѣдко обращеніе этого представленія: въ этомъ случаѣ душа-птица переходитъ въ человѣческое тѣло, причемъ этотъ переходъ является не первичнымъ одушевленіемъ, а новоодушевленіемъ въ смыслѣ высшаго духовнаго просвѣтлѣнія. Съ этимъ связано и то значеніе, которое имѣютъ у многихъ народовъ птицы, въ качествѣ пророческаго существа. Примѣромъ этого являются авгуріи римлянъ, въ которыхъ классъ „auguria coelestia“ первоначально цѣликомъ сводился къ гаданію по полету птицъ и ихъ голосу [1]). Если въ позднѣйшемъ культѣ это превратилось въ какую-то

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, с. 457 и сл.

безсмысленную игру, то первоначальный смыслъ заключался здѣсь, безъ всякаго сомнѣнія, въ представленіи, что въ птицѣ скрыта нѣкоторая душа, въ которой, согласно широко распространенному первобытному представленію, видѣли душу какого-нибудь предка, принимающаго участіе въ судьбахъ живыхъ и вмѣшивающагося въ нихъ въ качествѣ демонической силы. Такое представленіе могло впослѣдствіи (какъ мы это видимъ на примѣрѣ авгурій) легко превратиться въ болѣе неопредѣленное представленіе о пророческомъ значеніи животнаго, представлявшаго нѣкогда душу [1]). Но кромѣ того эти представленія о крылатой душѣ постепенно измѣняются подъ вліяніемъ миѳологіи неба и космогоническаго миѳа. Такъ, напримѣръ, въ Океаніи и сѣверо-западной Америкѣ, гдѣ возможно наблюдать воздѣйствіе миѳа о природѣ на вѣру въ душу чуть ли не въ моментъ его возникновенія, господствующее въ народѣ воззрѣніе, согласно которому души предковъ или недавно скончавшихся лицъ живутъ въ опредѣленныхъ птицахъ, непосредственно соединяется съ распространеннымъ въ тѣхъ же областяхъ миѳомъ, по которому душа покойника относится птицей къ солнцу, какъ къ ея будущему мѣстопребыванію. Въ томъ же случаѣ, когда, по одной изъ многообразныхъ варіацій этой самой мысли, птица несетъ во рту душу, въ видѣ змѣи, представленіе о птицѣ, какъ носителѣ души, очевидно, тѣсно соединяется съ господствующей въ тѣхъ же областяхъ вѣрой въ червя, представляющаго душу.

Наконецъ, отъ птицы представленіе о носителѣ души можетъ переносится не только на другихъ, носящихся, подобно ей, въ воздухѣ животныхъ (напримѣръ, на крылатыхъ насѣкомыхъ), но, путемъ дальнѣйшей ассоціаціи между воздушнымъ и воднымъ океаномъ, на быстро движущихся рыбъ и на корабли. Разумѣется, этотъ новый образъ появляется прежде всего лишь тамъ, гдѣ страну душъ ищутъ не въ небѣ, а на далекихъ берегахъ. Какъ представленіе о птицѣ мертвыхъ связано въ миѳѣ о душѣ-змѣѣ, которую она несетъ въ своемъ клювѣ, съ представленіемъ о червѣ мертвыхъ, такъ, въ свою очередь, и представленіе о кораблѣ мертвыхъ соединено съ обоими этими представленіями. Въ произведеніяхъ искусства этотъ корабль изображается то въ видѣ змѣи, то въ видѣ птицы, то въ видѣ соединенія обѣихъ, или же все это вмѣстѣ появляется на относящихся сюда первобытныхъ художественныхъ произведеніяхъ американцевъ въ видѣ птицы, несущей миніатюрное изображеніе человѣка, изо рта котораго, извиваясь, выползаетъ змѣя [2]).

На этомъ изображеніи мы видимъ связаннымъ въ одно цѣлое весь циклъ этихъ представленій, а способъ, какимъ соединены здѣсь части, обособленныя въ другихъ случаяхъ, дѣлаетъ въ то же время вѣроятнымъ, что переходъ души въ птицу явился лишь продуктомъ нѣкоторой позднѣйшей метаморфозы. Первичнымъ является всегда переходъ въ животное, непосредственно покидающее тѣло. Но для этого мало пригодна птица или летающее насѣ-

[1]) Ср. объясненія относительно тотемизма, ниже, гл. 3.
[2]) Ср. Frobenius, Die Vogelmythe in Ozeanien und Nordwest Amerika въ сочиненіи: Die Weltanschauung der Naturvölker, с. 3 и сл.

комое. Въ нихъ душа превращается лишь при дальнѣйшей метаморфозѣ, а самую наглядную форму послѣдней мы имѣемъ тогда, когда птица несетъ не непосредственно самоё душу, а первичное животное, представляющее душу, именно червя или змѣю. Въ миѳологіяхъ высшихъ культурныхъ народовъ отъ этихъ представленій сохранились лишь скудные и до неузнаваемости искаженные различными миѳологическими модификаціями остатки. Животныя стали здѣсь вообще такой неизбѣжной составной частью миѳа о природѣ, что мало-по-малу затемнилось ихъ отношеніе къ душѣ [1]). Намекъ на это древнее отношеніе можно, кажется, видѣть еще въ томъ, что греческій Гермесъ, одной изъ функцій котораго являлась и обязанность психопомпа, водителя душъ, имѣлъ аттрибутами кадуцей (жезлъ со змѣями) и крылья [2]). Еще болѣе примѣнимо это къ ангеламъ древнесемитской миѳологіи, которые были ассимилированы христіанствомъ въ качествѣ Господнихъ вѣстниковъ, а затѣмъ и вообще въ качествѣ членовъ небесной іерархіи. Въ древнесемитскомъ преданіи о томъ, что эти „сыны божьи" живутъ на землѣ, среди людей, и вступаютъ въ браки съ земными женами, звучатъ еще, повидимому, старинныя представленія какого-то культа животныхъ [3]). Въ образѣ крылатыхъ ангеловъ выработалась при этомъ одна изъ тѣхъ двойственныхъ формъ, которыми болѣе зрѣлая художественная фантазія часто замѣняетъ первоначальныя животныя формы и которыя, съ другой стороны, мы встрѣчаемъ въ формахъ крылатыхъ львовъ и лошадей съ человѣческими головами или же крылатыхъ драконовъ съ туловищемъ змѣи [4]). Возможно, что во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дальнѣйшія дѣйствія первичныхъ воплощеній души, въ особенности возможно, что въ самомъ распространенномъ изъ этихъ образовъ, въ крылатой фигурѣ, скрыто—правда давно уже забытое — представленіе о птицѣ, представляющей душу, а въ змѣиномъ туловищѣ у дракона представленіе о червѣ, представляющемъ душу. Но этой догадкой мы здѣсь только и ограничимся. При тѣхъ огромныхъ измѣненіяхъ, которыя испытали образы греческой миѳологіи подъ вліяніемъ искусства и культа, всякіе намеки и указанія на подобнаго рода происхожденіе спорны. Скорѣе уже можно въ этомъ отношеніи ссылаться на то, что еще долго послѣ того, какъ исчезла вѣра въ воплощеніе души въ червя и птицу, эти животныя остаются въ качествѣ *символовъ*. Если въ позднѣйшей древности бабочка разсматривалась, какъ образъ поднимающейся къ свѣту психе, свернувшаяся въ кругъ змѣя, какъ образъ безсмертія, и, наконецъ, въ христіанствѣ голубь, какъ знакъ излившагося надъ общиной святого Духа, то, разумѣется, эти конечные этапы пути, пройденнаго змѣей и птицей—этими специфическими животными, представляющими душу — очень далеки отъ ихъ исходныхъ пунктовъ. Но врядъ ли бы они возникли, если бы они не были связаны рядомъ — хотя бы и очень тем-

[1]) Ср., впрочемъ, G. Weicker, Der Selenvogel in der alten Literatur und Kunst 903. J. v. Negelein, Die Seele als Vogel, Globus. p. 79, 1901, с. 357 и сл.

[2]) Preller (Robert), Griech. Mythologie⁴, с. 405, 412 и сл. Кадуцей, правда, на древнихъ изображеніяхъ встрѣчается рѣдко, будучи въ большинствѣ случаевъ замѣненъ обыкновеннымъ жезломъ. Мы здѣсь не станемъ касаться вопроса, можно ли его поэтому (какъ это думаютъ Преллеръ и Робертъ) сводить къ чисто декоративнымъ мотивамъ.

[3]) R. Smith, Religion der Semiten, с. 101.

[4]) Ср. т. 3² (Искусство), с. 155 и сл.

ныхъ—представленій съ тѣми началами, когда душа, дѣйствительно, выползаетъ червемъ изъ тѣла человѣка, а птица уноситъ его душу.

Въ пользу этого говоритъ еще то, что въ наивномъ сознаніи — какъ свидѣтельствуютъ объ этомъ живыя еще и нынѣ въ народномъ суевѣріи представленія — продолжаетъ дѣйствовать стремленіе удерживать ассоціаціи, ставшія въ этихъ символахъ поэтическими образами, въ ихъ первоначальномъ, чувственномъ значеніи. Любопытно при этомъ, что и въ этихъ, встрѣчающихся еще нынѣ, первобытныхъ представленіяхъ о воплощеніи души, мыши, крысы, жабы, ящерицы, ласки и тому подобныя животныя встрѣчаются чаще, чѣмъ птицы или крылатыя насѣкомыя [1]). Красная мышка, выскакивающая (въ Фаустѣ Гете, въ сценѣ Вальпургіевой ночи) изо рта молодой вѣдьмы, это настоящій образчикъ древней вѣры въ души. Наряду съ образомъ непосредственнаго выхожденія изъ тѣла, съ которымъ легче соединяется представленіе о ползающемъ или прыгающемъ животномъ, чѣмъ представленіе о крылатомъ животномъ, рѣшающее значеніе здѣсь, очевидно, имѣютъ аффекты испуга и неожиданности. Если чувство, вызываемое увидѣннымъ животнымъ, родственно съ чувствомъ, порождаемымъ видомъ мертвеца, то сопровождающія ихъ представленія ассимилируются съ тѣмъ большей легкостью. Въ случаѣ съ птицей обыкновенно не хватаетъ этого непосредственнаго сродства чувствъ. Здѣсь необходимы поэтому другіе мотивы—и прежде всего мотивы ухода души, ея (заимствованнаго изъ иныхъ миѳологическихъ воззрѣній) странствованія въ царство свѣта, что предполагаетъ, конечно, уже наличность гораздо болѣе развитой ступени представленій о душѣ. Отсюда легко возможны и дальнѣйшія перенесенія, которыя возникаютъ въ силу другихъ моментовъ животнаго миѳа и связанныхъ съ нимъ эмоцій и благодаря которымъ опредѣленныя животныя начинаютъ разсматриваться, какъ носители par excellence высшихъ душъ. Такъ въ Египтѣ божественныя души воплощаются преимущественно въ крокодиловъ и барановъ, въ Индіи—въ слоновъ. Душа павшаго на полѣ битвы воина уносится, согласно вѣрованію грековъ, римлянъ и германцевъ, на быстроногомъ конѣ въ царство душъ [2]). Въ мчащихся на конѣ валькиріяхъ сѣверной миѳологіи, мы встрѣчаемъ въ болѣе ясномъ видѣ то раздѣленіе, которое мы уже видѣли въ примитивномъ образѣ птицы, представляющей душу, и корабля душъ у жителей Океаніи. Въ послѣднемъ еще соединены оба, существующія самостоятельно другъ подлѣ друга, воплощенія души, — птица и змѣя. Въ высшихъ миѳологіяхъ одно изъ этихъ представленій стало божественнымъ существомъ, водящимъ душу, а эта послѣдняя сохранила свой человѣческій образъ. Такимъ образомъ, подъ вліяніемъ представленій объ удаленіи человѣка въ нѣкоторый загробный міръ получается, съ одной стороны, какъ бы возвращеніе къ непосредственной, тождественной съ собственнымъ тѣломъ человѣка, тѣлесной душѣ; съ другой же стороны, сохраняется своеобразіе человѣческой души, ибо распаденіе представленій устраняетъ то превращеніе въ животныхъ, которое, вѣроятно, было во всѣхъ

[1]) Grimm. Deutsche Mythologie⁴, II, с. 61; III, с. 246 и сл.

[2]) Jul. von Negelein, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult, Zeitsch. des Vereins für Volkskunde, т. 11, 1901, с. 406 и сл.; т. 12, 1902, с. 14 и сл., 377 и сл.

этихъ случаяхъ первичной основой образованія миѳовъ. Такимъ же точно образомъ представленіе о водителѣ душъ задержало развитіе другого ряда представленій, примыкавшаго непосредственно къ превращенію души въ животныхъ, лишь только миѳотворческая фантазія стала разрисовывать это превращеніе, какъ многократно повторяющійся процессъ, — мы имѣемъ въ виду представленіе о переселеніи души.

Чѣмъ обширнѣе становится кругъ животныхъ, въ которыхъ можетъ воплотиться душа, тѣмъ легче миѳологическое творчество развиваетъ эту мысль о многократной перемѣнѣ носителя души. Поддержку при этомъ оно получаетъ въ указанной выше обратной ассоціаціи. Параллельно съ представленіемъ о томъ, что покидающая человѣка душа воспринимается животнымъ, развивается и обратное представленіе о животномъ, какъ о существѣ, приносящемъ душу; и оно развивается тѣмъ легче, чѣмъ болѣе животныя опредѣленнаго рода являются не просто носителями души, но играютъ кромѣ того и самостоятельную миѳологическую роль. При этомъ художественная фантазія, создавая эти сложныя, составленныя изъ человѣка и животнаго, существа, старается обыкновенно выразить ихъ аттрибуты вѣрнѣе, чѣмъ выражаютъ реально существующія животныя тѣ аффекты, подъ вліяніемъ которыхъ находится здѣсь миѳъ и продолжающее его дальше миѳологическое творчество. Въ сказаніяхъ о превращеніяхъ Зевса въ животныхъ въ его сношеніяхъ съ земными женщинами и во многихъ другихъ миѳахъ эти представленія выглядываютъ въ большинствѣ случаевъ изъ-за толстаго наслоенія различныхъ сказочныхъ преданій и произвольныхъ поэтическихъ выдумокъ. Мотивъ рожденія ребенка (особенно такого, который долженъ самъ стать героемъ или богомъ) земной женщиной, пріемлющей душу бога отъ бога въ животномъ образѣ (или, какъ въ одномъ варіантѣ преданія о сотвореніи Рима, съ помощью священнаго животнаго), встрѣчается намъ также въ легендѣ о Буддѣ, согласно которой душа Будды воплотилась въ бѣлаго слона и черезъ хоботъ его проникла въ лоно царицы Майи, родившей Будду [1]).

Въ христіанской легендѣ, наконецъ, тотъ же мотивъ появляется снова въ одухотворенной формѣ. На мѣстѣ животнаго появляется ангелъ Благовѣщенія, который, какъ крылатый вѣстникъ Бога, только этимъ своимъ аттрибутомъ указываетъ на ту птицу, представляющую душу, изъ которой онъ произошелъ. Само же зачатіе стало чисто духовнымъ актомъ воспріятія слова Божія. Разумѣется въ этомъ послѣднемъ случаѣ такъ же мало можетъ итти рѣчь о какой-нибудь исторической связи, какъ мало можно встрѣтить при образованіи миѳовъ, въ которыхъ наблюдаются эти обращенія метаморфозовъ души, хотя бы самый слабый намекъ на первоначальное значеніе этихъ представленій. Возможно скорѣе, что здѣсь, какъ и въ большинствѣ другихъ случаевъ миѳологической связи, первоначальное воззрѣніе обнаруживалось лишь въ отдѣльныхъ, выдѣлившихся изъ ихъ соединенія, составныхъ

[1]) Preller-Jordan, Römische Mythologie³, II, с. 317. H. Kern, Der Buddhismus, пер. H. Jacobi, 1882, I, с. 26 и сл. Аналогичный мотивъ въ миѳологіи многочисленныхъ дикихъ народовъ былъ прослѣженъ L. Frobenius'омъ: Das Zeitalter der Sonnengottes, I. 1904, с. 223 и сл. (Die Mythe von der Conceptio immaculata).

частяхъ. На мѣсто ихъ стали затѣмъ новые мотивы, придавшіе легендѣ поразительное сходство съ болѣе древней формой миѳа, въ то время какъ сами мотивы весьма существенно измѣнились. Для первоначальнаго миѳа о душѣ, переходъ воплощенной въ какомъ-нибудь животномъ души въ дитя представляетъ ассоціативное перенесеніе представленій о смерти на рожденіе, которое можетъ имѣть мѣсто повсюду. Позднѣйшая же религіозная легенда сохраняетъ это перенесеніе лишь тамъ, гдѣ она желаетъ возвысить какого-нибудь героя или бога надъ условіями обычнаго факта рожденія, и это происходитъ, вѣроятно, при содѣйствіи того воззрѣнія, которое связываетъ при рожденіи, какъ и при смерти, понятіе тѣлесной оскверненности съ понятіемъ религіозной оскверненности. Богъ долженъ родиться чистымъ образомъ. Такимъ образомъ, легенду подымаетъ надъ сферой естественныхъ событій, или само рожденіе или, на позднѣйшей ступени развитія, актъ зачатія, при чемъ для этого пользуются стародревнимъ мотивомъ воплощенія души въ какое-нибудь священное животное или въ происшедшее изъ него двойственное существо. При этомъ могло оказать свое дѣйствіе и другое, свойственное ранней эпохѣ человѣческой культуры, универсальное представленіе, которое въ его внѣшнихъ симптомахъ мы встрѣтили въ произведеніяхъ ранняго искусства (т. 3², с. 156 и сл.) и изъ котораго отчасти выросли подлежащія еще въ дальнѣйшемъ нашему разсмотрѣнію представленія „тотемизма". Мы имѣемъ въ виду то представленіе, согласно которому животное вообще превосходитъ человѣка. Въ первоначальную эпоху тотемизма каждый ведетъ происхожденіе своего племени отъ какого-нибудь животнаго. Въ позднѣйшей легендѣ это представленіе ограничивается лишь кругомъ отдѣльныхъ героевъ или боговъ, при чемъ, подъ вліяніемъ иныхъ миѳическихъ элементовъ, оно можетъ претерпѣть многоразличныя измѣненія. О прямомъ переходѣ подобныхъ, болѣе древнихъ, представленій въ новыя не можетъ и въ этомъ случаѣ быть и рѣчи. Но въ народной вѣрѣ древніе мотивы продолжаютъ жить еще долго послѣ того, какъ погибли ближайшія, возникшія изъ нихъ, новообразованія. Это показываетъ намъ и современное народное суевѣріе, въ которомъ продолжаетъ жить еще представленіе о воплощеніи души въ животныхъ. Отчасти изъ подобныхъ, никогда не изсякающихъ окончательно первоначальныхъ источниковъ, отчасти изъ отдѣльныхъ ручейковъ, уцѣлѣвшихъ отъ позднѣйшихъ, давно уже высохшихъ, миѳовъ, и черпаетъ свои силы нововозникающій миѳъ, въ который могутъ войти и религіозные мотивы, совершенно еще не существовавшіе въ эпоху возникновенія основъ этого миѳа. При этомъ сохраняется и существенная черта всего этого развитія, заключающаяся въ томъ, что эти первобытныя представленія, которыя образуютъ въ позднѣйшемъ миѳѣ какъ бы безразличную внѣшнюю форму новонарождающагося религіознаго мотива, принимаютъ все-таки участіе въ возникновеніи этого послѣдняго. Такъ, напримѣръ, изъ первоначальныхъ превращеній души въ животныхъ развилось въ еврейскомъ миѳѣ представленіе объ ангелахъ, какъ вѣстникахъ Бога, такъ, въ свою очередь, это представленіе образовало основу идеи о божественности Христа. Эта связь такъ же мало чудесна, какъ и произвольна или художественно выдумана; лишь послѣднія модификаціи легенды превратились въ поэтическія или философскія измышленія. Но то, что съ точки зрѣнія психологическаго развитія представляется въ видѣ

непрерывной цѣпи миѳологическихъ ассоціацій и апперцепцій, то является— если мы станемъ разсматривать весь рядъ мотивовъ—постоянной экземплификаціей принципа гетерогоніи цѣлей, обнаруживающаго повсемѣстно и въ этой области творческую природу духовныхъ образованій.

h. Души деревьевъ.

По сравненію съ многообразными воплощеніями души въ образы животныхъ, ея переходъ въ растенія встрѣчается рѣдко. И чѣмъ ниже мы спускаемся по ступенямъ лѣстницы культуры, тѣмъ рѣже имѣются свидѣтельства о такомъ переходѣ. Возможно, что въ отдѣльныхъ случаяхъ первымъ поводомъ къ этому представленію былъ обычай, въ силу котораго умирающіе прятались въ лѣсу. Но значительная доля свѣдѣній объ этомъ, приводимая изъ миѳологіи дикихъ народовъ, относится къ другой области, именно къ области лѣсныхъ, горныхъ и полевыхъ духовъ, демоновъ. Правда, эти демоны и духи имѣютъ своимъ источникомъ вѣру въ души, но сами они живутъ не въ деревьяхъ и кустахъ, а, блуждая въ лѣсу и въ полѣ, скорѣе воплощаютъ жизнь этой свободной природы. Поэтому, если даяки съ острова Борнео приносятъ жертву духу риса для того, чтобы колосъ не сѣкся, то эти и подобные обычаи указываютъ не на духовъ растеній (какъ это принимали иные толкователи), а на демоновъ плодовъ и жатвы, которые почитаются всѣми земледѣльческими народами [1]).

Точно также нужно исключить изъ области воплощеній души въ растенія другую форму одушевленія, которая, правда, внѣшнимъ образомъ ближе къ этому, въ дѣйствительности же еще дальше—именно нерѣдкое у дикихъ народовъ представленіе, что люди произошли изъ деревьевъ. Эти антропогоническіе миѳы относятся цѣликомъ къ области миѳа о природѣ, съ другими составными частями котораго они обыкновенно и совпадаютъ. Иногда при этомъ прародители человѣческаго рода изображаются въ видѣ двухъ деревьевъ, вышедшихъ изъ земли другъ подлѣ друга: такъ, напримѣръ, въ иранскомъ сказаніи о твореніи и въ аналогичныхъ миѳахъ нѣкоторыхъ индѣйскихъ племенъ, какъ сіу или караибы. Можетъ-быть, слѣдуетъ отнести къ пережиткамъ подобныхъ культовъ наблюдаемое у иныхъ народовъ (напримѣръ, у сѣверо-германцевъ) представленіе, въ силу котораго опредѣленныя деревья—особенно очень старыя—являлись объектомъ культа или же вообще дерево разсматривалось, какъ одушевленное существо [2]). Здѣсь эти миѳы о происхожденіи занимаютъ насъ лишь постольку, поскольку изъ нихъ возникаютъ нерѣдко ассоціативныя обращенія, въ силу которыхъ дерево начинаетъ разсматриваться, какъ превращенный человѣкъ. Такъ у германцевъ народная вѣра охотно видитъ въ парѣ деревьевъ воплощеніе любовной пары. Текущій изъ деревьевъ сокъ считается доказательствомъ существова-

[1]) Другіе примѣры такъ называемыхъ растительныхъ душъ см. E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, I, с. 468; II, с. 216. Впрочемъ, случаи дѣйствительнаго воплощенія душъ въ деревья въ Меланезіи (источникомъ которыхъ является, можетъ-быть, упомянутый выше мотивъ) приводитъ F. Gräbner, Globus, т. 96, 1909, с. 343.

[2]) Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme (Wald- und Feldkulte, т. I), 1875, с. 7 и сл.

нія въ деревѣ души, а о расположенномъ подлѣ дома деревѣ думаютъ, что оно укрываетъ духа—хранителя дома [1]). Мы встрѣчаемся съ этимъ представленіемъ въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ его. Греческая миѳологія тоже знаетъ мотивъ превращенія человѣка въ дерево: напомнимъ миѳъ о превращеніи бѣжавшей отъ Аполлона Дафны въ лавръ. Впрочемъ, этотъ, относящійся уже къ области поэзіи сказокъ, миѳъ позднѣйшаго происхожденія. Вообще, повидимому, игра свободно носящихся въ лѣсу и въ полѣ духовъ предшествовала воплощенію въ отдѣльныя деревья: дріады, свободно живущія лѣсныя нимфы, болѣе ранняго происхожденія, чѣмъ „гамадріады“, настоящія души деревьевъ [2]). Но существовалъ мотивъ, наталкивавшій и помимо подобнаго обращенія антропогоническихъ миѳовъ прямо на мысль о воплощеніи души въ дерево—именно мотивъ п о г р е б е н і я. Мысль о томъ, что душа покойника переходитъ въ дерево или, можетъ-быть, даже въ другое, растущее на могилѣ, растеніе, такъ естественна, что было бы удивительно, если бы она не возникла. И эта мысль представляетъ въ извѣстномъ смыслѣ опять-таки обращеніе антропогоническаго миѳа: какъ въ послѣднемъ дерево становится человѣкомъ, такъ въ первомъ человѣческая душа переходитъ въ дерево. Такъ въ Индіи послѣ сожженія трупа собирали кости и предавали ихъ землѣ въ такомъ мѣстѣ, гдѣ она заросла корнями, ибо, какъ говоритъ Брамана, „отцы уходятъ къ корнямъ деревьевъ“ [3]). Если греки, какъ и римляне, украшали могилу, вмѣстѣ съ мальвами и розами, также и кипарисомъ, то съ этимъ, конечно, соединялись аналогичныя представленія; эти представленія не чужды и христіанскому міру, сохранившему этотъ самый обычай, хотя здѣсь мы слышимъ только отголоски ихъ въ неопредѣленныхъ эмоціональныхъ ассоціаціяхъ.

Этого рода воплощенія души отличаются двумя особенностями. Во-первыхъ—они, если отвлечься отъ не относящихся сюда антропоногическихъ миѳовъ—по большей части поздняго происхожденія. Это напоминаетъ открытіе растеній изобразительнымъ искусствомъ, приходящееся тоже на сравнительно позднѣйшую эпоху [4]). Оба явленія указываютъ на сходныя причины: человѣкъ и животное это самые ранніе объекты интереса, который, въ свою очередь, находится въ тѣсномъ взаимоотношеніи со всѣми мотивами, лежащими въ основѣ перехода психе въ животныхъ, представляющихъ душу. Среди растеній же на переднемъ планѣ миѳологической апперцепціи стоитъ д е р е в о, ибо здѣсь естественная ассоціація съ человѣческой фигурой образуетъ непосредственный мотивъ для созданія антропогоническихъ миѳовъ и ихъ обращеній. И для этого есть своя аналогія въ искусствѣ: какъ извѣстно, для колонны, подражающей древесному стволу, образцомъ сперва служитъ растеніе, за которымъ лишь слѣдуетъ на нѣкоторомъ разстояніи орнаментъ изъ листьевъ и цвѣтовъ (т. 3², с. 258 и сл.). Подобно тому, какъ дерево въ колоннѣ ассоціируется съ представленіемъ о носящей человѣческой фи-

[1]) Mannhardt; цит. соч., с. 32 и сл.

[2]) «Hamadryades Nymphae, quae cum arboribus nascuntur et pereunt, Dryades vero sunt, quae inter arbores habitant» Servius, Коммент. къ эклогамъ Вирг. 10, 62. Ср. Roscher, Mythol. Lexicon, I, 2, с. 161 с. (stoll).

[3]) Oldenberg, Religion des Veda, с. 582.

[4]) Ср., т. 3², с. 210 и сл.

гурѣ, подобно тому ему приписываютъ и обладаніе человѣческой душой, особенно если къ этому представленію присоединяется еще мысль о его мѣстонахожденіи на могилѣ, скрывающей въ себѣ кости покойника. Въ то же время среди прочихъ воплощеній психе это менѣе другихъ имѣетъ опредѣляющее значеніе для дальнѣйшаго развитія представленій о душѣ, и оно больше другихъ приближается къ тому пункту, гдѣ теряется связь съ индивидуальной психе и совершается переходъ къ чистому представленію о демонахъ. Къ области послѣднихъ уже цѣликомъ относятся родственные душѣ дерева лѣсные и полевые духи. Поэтому же душа растенія дальше всего отстоитъ отъ второй самостоятельной формы понятія о психе, отъ души-тѣни.

і. Психе, какъ душа-тѣнь. Образъ сновидѣнія.

Среди многообразныхъ метаморфозъ души-дыханія мы уже встрѣтили душу, какъ тѣнь, какъ легкое, воздушное подобіе тѣла. Съ свистящимъ шумомъ вылетаетъ, согласно Гомеру, душа изо рта умирающаго, направляясь въ Гадесъ, гдѣ въ царствѣ тѣней она будетъ влачить скорѣе мнимое существованіе, чѣмъ дѣйствительную жизнь. То же представленіе—въ болѣе неопредѣленномъ видѣ—лежитъ и теперь еще въ основѣ всеобщей вѣры въ привидѣнія и въ параллельныхъ ей явленіяхъ въ миѳологіи самыхъ различныхъ народовъ и эпохъ, поскольку здѣсь психе сперва вылетаетъ, какъ дыханіе, изо рта умирающаго, чтобы потомъ снова появиться въ видѣ привидѣнія, призрачнаго образа покойника. Процессъ этого перехода мы можемъ наблюдать съ нѣкоторой наглядностью тамъ, гдѣ улетающее дыханіе переходитъ въ облако, которое среди другихъ многообразныхъ формъ можетъ легко принять и человѣческій видъ [1]. Но такимъ же образомъ и душа, появляющаяся въ видѣ ползающаго или летающаго животнаго, можетъ перейти въ призрачный образъ человѣка, такъ что душа-тѣнь, когда подобное животное выходитъ непосредственно изъ тѣла, представляется метаморфозой тѣлесной души. Характерный примѣръ этого даетъ нѣмецкая сага о королѣ Гунтрамѣ: во время его сна слуга замѣчаетъ, какъ изо рта у него выползаетъ змѣя, которая потомъ возвращается тѣмъ же путемъ обратно. Проснувшись, король разсказываетъ свои удивительныя приключенія во снѣ. Ту же самую тему въ самыхъ разнообразныхъ варіаціяхъ мы встрѣчаемъ въ народныхъ сказаніяхъ [2]. Душа спящаго человѣка оставляетъ его въ видѣ змѣи, ласки, мыши, бабочки. Но такъ какъ во снѣ она ведетъ себя, какъ совершенное подобіе спящаго человѣка, то здѣсь одна и та же душа является одновременно и какъ тѣнь, и какъ животное. Тѣнью она представляется по своему собственному существу и поведенію, животнымъ же—въ глазахъ зрителя, наблюдающаго ея скитанія.

Отъ другихъ метаморфозъ психе разсматриваемая отличается по существу тѣмъ, что образъ тѣни можетъ возникнуть и первичнымъ путемъ, между тѣмъ, какъ превращенія въ облако, вѣтеръ, дымъ и движущихся животныхъ возможно, вообще говоря, лишь благодаря ассоціаціямъ, коренящимся въ

[1] Особенно относится сюда въ сѣверной миѳологіи связь ночныхъ привидѣній, съ демонами тучъ и облаковъ, съ эльфами и пр. См. ниже, гл. 3.

[2] Grimm, Deutsche Mythologie, II, 905.

представленіи о дыханіи. Указываемая здѣсь метаморфоза можетъ, напротивъ, возникнуть внѣ всякой связи съ душой-дыханіемъ и ея превращеніями, и этотъ самостоятельный способъ возникновенія ведетъ за собой въ то же время рядъ своеобразныхъ условій и новыхъ явленій, имѣющихъ огромное значеніе для всего хода развитія вѣры въ души. Самымъ первичнымъ и частымъ мотивомъ этого первоначальнаго представленія о душѣ-тѣни является, безъ всякаго сомнѣнія, образъ сновидѣнія. Къ нему затѣмъ могутъ присоединиться различныя видѣнія въ состояніи бодрствованія, возникающія при лихорадкѣ или же подъ вліяніемъ токсическихъ веществъ, опьяняющихъ напитковъ, возбуждающихъ горячихъ паровъ. Подобныя раздраженія могутъ возникнуть первоначально случайно, а потомъ они начинаютъ примѣняться сознательно, въ качествѣ чародѣйскихъ средствъ. Но образъ сонной грезы и галлюцинаторное видѣніе являются, впрочемъ, не просто мотивами, изъ которыхъ возникаютъ представленія о душѣ-тѣни,—они и суть сами эта душа. Образъ, являющійся первобытному человѣку во снѣ, представляется ему подлинной дѣйствительностью. Во снѣ или въ экстазѣ онъ посѣщаетъ совершенно иной міръ. Поэтому душа-тѣнь заимствуетъ изъ образа сновидѣнія всѣ свои физическія свойства: свою видимость для глаза, свою легкость и фантастическую измѣнчивость. И тѣни Гадеса сохранили у Гомера эти свойства. У нихъ появилось только новое свойство, имѣющее своимъ источникомъ то чувство, съ какимъ можетъ относиться къ смерти жизнерадостная раса. Тѣни Гадеса нѣмы и лишены сознанія. Не таковы онѣ въ миѳѣ о душѣ болѣе ранней культуры, плотно окутанной магіей міра сновидѣній. Грекъ гомеровской эпохи научился уже различать сонъ и дѣйствительность, хотя бы въ отдѣльныхъ случаяхъ (какъ, напримѣръ, въ той сценѣ, гдѣ Патроклъ является спящему Ахиллу) явленія сновидѣнія и души для него совпадали. Поэтому тѣни Гадеса еще достаточно похожи на образы сновидѣнія, изъ которыхъ онѣ возникли, но онѣ уже болѣе не тождественны съ ними. Подобно тому, какъ въ своемъ подземномъ царствѣ онѣ образуютъ совершенно иной міръ, отличный отъ міра живыхъ людей, такъ онѣ сами стали существами особаго рода, не во всемъ похожими на тѣ первичные образы сновидѣнія, изъ которыхъ онѣ возникли. Совсѣмъ иное наблюдаемъ мы тамъ, гдѣ душа-тѣнь сохранила свою первоначальную форму. Въ этомъ случаѣ она обрѣтается среди живыхъ людей. Она еженощно общается со спящими людьми, показываясь при свѣтѣ дня въ состояніи экстаза избраннымъ. Блѣдныя подобія этихъ душъ сна начинаютъ затѣмъ, подъ вліяніемъ страха и испуга, видѣть, въ образѣ призраковъ, въ плохо различаемыхъ изъ-за темноты или далекаго разстоянія предметахъ. Эти являющіяся человѣку во снѣ души-тѣни сохранили еще вполнѣ свое чувственное значеніе, присущее также образу сновидѣнія или галлюцинаторнаго видѣнія, съ которыми онѣ фактически тождественны. Онѣ разговариваютъ со спящимъ, онѣ угрожаютъ ему и мучаютъ его. Вѣдь, всѣ тѣ физіологическія раздраженія, которыя и въ настоящее время соединяютъ у насъ съ образами сновидѣнія ощущенія другихъ чувствъ—особенно чувства осязанія—и которыя превращаютъ ихъ, подъ вліяніемъ репродуктивныхъ ассимиляцій, въ сложные фантастическіе образы, имѣются, разумѣется, и на первобытной ступени развитія, съ той лишь разницей, что здѣсь, подъ вліяніемъ мало гигіеническаго образа жизни, нару-

шенія физическихъ функцій чувствуются несравненно сильнѣе. Тамъ, гдѣ голодъ или чрезмѣрное насыщеніе замѣтно нарушаютъ (особенно во снѣ) правильное функціонированіе дыханія и дѣятельности сердца и производятъ въ органахъ пищеваренія тягостныя или болѣзненныя ощущенія, тамъ, разумѣется, вызванныя этими раздраженіями сновидѣнія—могущія причинить и культурному человѣку мучительныя нарушенія сна—пріобрѣтаютъ совершенно особенное значеніе. Вѣдь, всѣ эти представленія, получающія подъ вліяніемъ внутреннихъ и внѣшнихъ осязательныхъ ощущеній характеръ подлинной чувственной жизненности,—представленія, въ которыя врываются сверхъ того ассимилятивнымъ образомъ многочисленные элементы воспоминанія, являются для первобытнаго человѣка самой подлинной, пережитой дѣйствительностью. Души-тѣни, съ которыми онъ общается, представляются ему такимъ образомъ не просто неосязаемыми и неслышными тѣнями; онѣ дѣйствуютъ на всѣ его чувства, хотя чувство зрѣнія придаетъ имъ тотъ характеръ легкости и измѣнчивости, который отличаетъ ихъ отъ предметовъ бодрствующаго сознанія [1]).

Всѣмъ этимъ объясняются сходства и различія, имѣющіяся между душой-тѣнью и ея двойникомъ, душой-дыханіемъ. Она похожа на послѣднюю только той легкостью, съ которой она, подчиняясь импульсамъ фантазіи спящаго человѣка, можетъ испытывать превращенія. Въ этихъ сходныхъ чертахъ—несмотря на различія въ прочемъ — коренятся тѣсныя ассоціаціи, связывающія другъ съ другомъ оба представленія о душѣ. Въ особенности, легко объяснить благодаря этому то, что улетающая въ качествѣ дыханія психе такъ легко переходитъ въ образъ тѣни и, обратно, что послѣдній, въ свою очередь, можетъ перейти въ невидимое дыханіе (какъ это мы часто наблюдаемъ въ случаѣ представленій о сновидѣніяхъ). Къ этимъ первымъ ассоціаціямъ присоединяются затѣмъ легко вторичныя ассоціаціи о переходѣ души-тѣни въ движущихся животныхъ и особенно въ тѣ двойственныя формы, въ которыхъ психе—какъ въ сагѣ о королѣ Гунтрамѣ—является одновременно и животнымъ и человѣческой тѣнью. Но какія бы ни были у души-тѣни связи съ другими представленіями о душѣ (связи, при которыхъ она то является членомъ ряда ихъ превращеній, то сопровождаетъ въ качествѣ двойника одну изъ формъ ихъ), сама она, обладающая передъ другими тѣмъ преимуществомъ, что она является дѣйствительнымъ „alter ego" человѣка въ его внѣшнемъ обнаруженіи, имѣетъ, по всѣмъ видимостямъ, единственнымъ своимъ источникомъ сонъ и галлюцинаторное видѣніе. Правда, иногда и народная вѣра приписываетъ отбрасываемой при свѣтѣ тѣни нѣкоторую призрачную жизнь. Въ сказкахъ это представленіе, забавно использованное Шамиссо въ его „Петерѣ Шлемилѣ", выступаетъ такимъ образомъ, что тѣнь испытываетъ превращенія, являющіяся предзнаменованіемъ смерти ея владѣльца [2]). Точно также и иные дикари считаютъ образъ въ зеркалѣ или портретъ человѣка одушевленнымъ; съ этимъ можетъ также соединиться

[1]) Ср. Grundzüge der physiolog. Psychologie⁵, III, с. 649 и сл.

[2]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I (Deutscher Unsterblichkeitsglaube), 1867, с. 106 и сл. v. Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Arch. für Religionswissenschaft, т. 5, 1902, с. 11 и сл.

представленіе, что, кто уноситъ этотъ образъ, уноситъ и частицу души [1]). Но нельзя доказать, что эти представленія оказали болѣе глубокое вліяніе на душу-тѣнь. Вѣроятно, дѣло идетъ здѣсь скорѣе объ одномъ изъ тѣхъ ассоціативныхъ обращеній, которыя встрѣчаются такъ часто въ сферѣ представленій о душѣ. Такимъ образомъ, аффекты, связанные съ появляющейся въ снахъ и видѣніяхъ душой-тѣнью, могутъ при благопріятныхъ обстоятельствахъ быть перенесенными на отбрасываемую при свѣтѣ тѣнь, которая представляется тогда такимъ же двойникомъ человѣка, какъ образъ во снѣ, когда спящій видитъ свое собственное подобіе. Аналогичнымъ образомъ извѣстная доля чувствъ, вызываемыхъ во снѣ двойникомъ, можетъ перейти на нарисованный или отражающійся въ зеркалѣ образъ. Дѣйствительно въ пользу этого говоритъ то, что появленіе двойника—безразлично во снѣ или въ видѣніи наяву—разсматривается вообще въ народѣ, какъ нехорошая примѣта [2]). Въ этомъ суевѣрномъ представленіи отражается, повидимому, въ свою очередь, то особенное чувство неожиданности и страха, которое человѣкъ испытываетъ передъ своимъ собственнымъ лицомъ во снѣ. Благодаря своей необычности явленіе это вызываетъ чувство неожиданности; и неожиданность эта становится страхомъ, разъ сонъ разсматривается, какъ пережитая дѣйствительность, или разъ это представленіе продолжаетъ дѣйствовать и впослѣдствіи подъ вліяніемъ непривычныхъ, вызванныхъ особенностями образа сновидѣнія, эмоцій.

Скоротечность и измѣнчивость явленій сновидѣнія образуетъ ту связь, которая первоначально соединяетъ возникшую изъ дѣятельности фантазіи спящаго человѣка душу-тѣнь съ душой-дыханіемъ и ея метаморфозами. Но мало-по-малу начинаютъ сказываться и крупныя различія этихъ носителей души, которыя, въ концѣ концовъ, и опредѣляютъ, главнымъ образомъ, измѣнчивую судьбу представленій о душѣ. Общей чертой разсматриваемаго развитія остается при всѣхъ обстоятельствахъ то, что тѣ оба фактора, изъ которыхъ складывается понятіе психе, продолжаютъ дѣйствовать и впредь наряду другъ съ другомъ, при чемъ сюда примѣшивается еще дѣйствіе психе, именно въ ея метаморфическихъ переходахъ къ собственно психе. Конечными результатами этого развитія являются, такимъ образомъ, обыкновенно два явленія, превосходно характеризующія въ то же время вообще ходъ его. Первое заключается въ томъ, что психе (въ обѣихъ ея формахъ) пріобрѣтаетъ господство надъ тѣлесной душой и ея дальнѣйшими дѣйствіями въ миѳѣ и народномъ суевѣріи. Къ этому присоединяется затѣмъ и другой результатъ: изъ представленій, объединенныхъ въ понятіи психе, беретъ, въ свою очередь, верхъ душа-тѣнь, вытѣсняя различныя иныя метаморфозы, въ которыхъ чувствуется вліяніе тѣлесной души. Съ этимъ результатомъ связаны, конечно, и дальнѣйшія измѣненія миѳологическихъ представленій, которыя мы пока оставимъ въ сторонѣ, ибо они относятся къ области миѳа о природѣ. Сюда именно относится постепенное исчезновеніе животныхъ въ культѣ, внѣшніе симптомы чего мы уже встрѣтили при разсмотрѣніи разви-

[1]) Fr. Schulze, Psychologie der Naturvölker, с. 261 и сл.

[2]) Въ самыхъ различныхъ частяхъ Германіи распространено, напримѣръ, повѣрье, что человѣкъ, увидѣвшій самого себя, долженъ умереть въ продолженіе года (Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², с. 212).

тія художественной фантазіи, а также и идущее параллельно съ этимъ очеловѣченіе представленій о богахъ, которое въ свою очередь, опять-таки связано съ пробужденіемъ исторической жизни [1]). Если человѣкъ послѣ смерти продолжаетъ жить въ первобытной фантазіи въ качествѣ вѣтра, тучи, ползающаго или летающаго животнаго, то для высшей культуры продолжающая существовать послѣ смерти душа представляется подобіемъ человѣка. Послѣ всѣхъ этихъ метемпсихозъ и удвоеній души остается лишь душа-тѣнь: она лучше всего подходитъ къ чувствамъ и стремленіямъ людей, она можетъ быть окружена всѣмъ тѣмъ ужасомъ или всѣмъ тѣмъ блескомъ и великолѣпіемъ, которые рисуютъ себѣ въ будущемъ подъ перемѣннымъ вліяніемъ страха и надежды. Но благодаря этому дальнѣйшія судьбы души-тѣни тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ воззрѣніями насчетъ будущей страны душъ и жизни души,—воззрѣніями, которыми мы займемся въ связи съ миѳомъ о природѣ, такъ какъ по своему существу они заключаются въ переплетеніи представленій о душѣ съ этимъ послѣднимъ.

Для той формы, въ которой удерживается представленіе о душѣ-тѣни, рѣшающее значеніе имѣетъ, наоборотъ, появленіе во снѣ недавно умершихъ. Во всѣ времена мысли оставшихся въ живыхъ были во снѣ заняты умершими, которые недавно еще сами обрѣтались среди живыхъ; это неизбѣжно въ силу того дѣйствія, которое оказываетъ повторное, вызываемое сильными аффектами и чувствами, воспроизведеніе.

Но для дикаго человѣка появленіе покойника во снѣ это и есть самъ покойникъ, и чѣмъ ярче во снѣ образы, чѣмъ сильнѣе вызываемые имъ аффекты, тѣмъ менѣе можно сомнѣваться въ его реальности. Поэтому возвращеніе мертвыхъ, особенно недавно умершихъ, это та форма общенія ихъ съ живыми, которая оказывается самой длительной и которая оставила замѣтные слѣды еще и въ теперешнемъ народномъ суевѣріи. Желанія мертвеца, о которыхъ думаютъ, что они не удовлетворены, его участливость къ товарищамъ, его стремленіе отомстить врагамъ переносятся и на образъ сновидѣнія: онъ совѣтуетъ или угрожаетъ, онъ требуетъ послушанія и такъ долго продолжаетъ появляться и настаивать, пока не будутъ исполнены желанія, въ исполненіи которыхъ помѣшала самому покойнику смерть. Отсутствіе покоя у спящаго человѣка, котораго тревожитъ его совѣсть, становится отсутствіемъ покоя у являющагося ему духа; наоборотъ, при успокоеніи, наступающемъ по удовлетвореніи желаній покойнаго, получается представленіе о покоѣ блуждающей души. Время къ тому же приноситъ съ собой успокоеніе, погашая постепенно воспоминаніе объ умершемъ, на мѣсто котораго появляются новые покойники, начинающіе, въ свою очередь, посѣщать въ снахъ и видѣніяхъ оставшихся въ живыхъ.

Изъ этихъ репродуктивныхъ факторовъ представленій сновидѣнія вытекаютъ непосредственно дальнѣйшія свойства психе, какъ души-тѣни. Такъ прежде всего то свойство, что психе, пока она не измѣнилась путемъ какихъ-нибудь ассоціацій съ другими формами души, повсюду сохраняетъ образъ индивидуальной личности, существовавшей дѣйствительно на землѣ. Въ гомеровскомъ Гадесѣ каждая отдѣльная тѣнь есть психе особаго покойника. Такимъ же точно образомъ и первобытнѣйшія представленія о душѣ дикихъ народовъ, поскольку они относятся къ этой области, связаны съ образомъ опредѣленной, знакомой въ ея земномъ существованіи, личности. Во снѣ обыкновенно оживаютъ образы реальныхъ впечатлѣній, и это происходитъ особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ общеніи спящаго человѣка съ недавно умершимъ. Если же образъ сновидѣнія становится неопредѣленнымъ призракомъ, то отсюда уже недалекъ переходъ къ изображеннымъ выше соединеніямъ съ другими формами души, какъ дыханіе, ночная птица, и т. д. Изъ порожденной сномъ души-тѣни выростаетъ затѣмъ широко распространенное на первобытныхъ ступеняхъ развитія воззрѣніе, согласно которому душа живетъ послѣ смерти сравнительно короткое время. Опредѣленныя представленія о томъ, когда она умираетъ, образуются, правда, рѣдко. Но фактически въ сознаніи оставшихся въ живыхъ замѣтную роль играютъ лишь души недавно умершихъ. Мы исключаемъ при этомъ тѣ случаи, когда понятія о душѣ, коренящіяся въ сферѣ культа предковъ и миѳа о природѣ, приносятъ съ собою новыя условія или же когда возникаетъ летаргическая связь, порождающаяся въ сказаніи о герояхъ своеобразныя ассоціаціи между историческими воспоминаніями, натурмиѳологическими мотивами и представленіями о душѣ (см. ниже III, 5). Но душа-тѣнь сама по себѣ преходяща: она живетъ не дольше того времени, въ теченіе котораго память оставшихся въ живыхъ сохраняетъ во снахъ или въ видѣніяхъ воспоминаніе о какомъ-нибудь человѣкѣ. Поэтому-то, по представленіямъ многихъ дикихъ народовъ, души героевъ и храбрецовъ живутъ послѣ смерти дольше, чѣмъ души обыкновенныхъ людей, которымъ иногда вообще отказываютъ въ правѣ на посмертное существованіе [1]). Остатки этой іерархіи душъ, въ которой мы имѣемъ прямое отраженіе продолжительности воспоминанія, оставляемаго ими, замѣчаются, впрочемъ, и въ миѳологіяхъ всѣхъ культурныхъ народовъ. Во многихъ мѣстахъ сохранилось и понынѣ вѣрованіе, что души дѣтей вообще или, по крайней мѣрѣ, мертворожденныхъ и умершихъ вскорѣ послѣ рожденія (а въ христіанскихъ странахъ—некрещенныхъ) погибаютъ; слѣды этого вѣрованія сохранились въ особыхъ формахъ погребенія этихъ якобы лишенныхъ души существъ [2]). Поэтому всѣ тѣ обычаи, которые коренятся въ вѣрѣ въ посмертное существованіе души, сосредоточиваются на первобытныхъ ступеняхъ развитія цѣликомъ на періодѣ времени вскорѣ послѣ смерти. Послѣдней особенностью, тѣсно связанной съ личнымъ характеромъ души-тѣни, является то, что душа продолжаетъ существовать, какъ подобіе умершаго, въ томъ видѣ, какой онъ имѣлъ при наступленіи смерти. Дѣти остаются дѣтьми, старики—стариками. Въ случаѣ изувѣченія тѣла душа-тѣнь тоже лишена потеряннаго члена, при чемъ на нее могутъ перейти даже изрвѣченія трупа. Такъ австраліецъ отрѣзываетъ у своего убитаго врага большой палецъ правой руки для того, чтобы мстящій духъ не могъ бросить въ него призрачное копье [3]).

Во всемъ этомъ сказывается та, свойственная образу сновидѣнія (равно,

---

[1]) Ср. т. 3², с. 165 и сл.

[1]) Ср., напримѣръ, Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, V, 2, с. 144.
[2]) Von Negelein Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 34, 1902, S. 79.
[3]) Tylor, Anfänge der Kultur, I, с. 444 и сл.

какъ и другимъ образамъ воспоминанія) особенность, въ силу которой воспоминаемое лицо обыкновенно оживаетъ въ томъ видѣ, въ какомъ оно было видѣно въ послѣдній разъ. Измѣненіе происходитъ здѣсь лишь при позднѣйшихъ преобразованіяхъ этихъ первобытныхъ представленій: тутъ, благодаря большей зрѣлости духовнаго развитія, память не останавливается уже такъ на отдѣльномъ моментѣ, на испытанныхъ послѣдними впечатлѣніяхъ отъ отдѣльной личности, а старается скорѣе сохранить цѣльное впечатлѣніе. Это дѣйствуетъ уже нѣкоторымъ образомъ обратно на образы воспоминанія и сновидѣнія и продолжается затѣмъ въ искусствѣ, образы котораго, въ свою очередь, начинаютъ воздѣйствовать на представленія о продолженіи существованія души-тѣни.

Но какъ ни велико предпочтеніе, оказываемое въ представленіяхъ о душѣ-тѣни образу умершихъ и особенно недавно умершихъ (предпочтеніе, которое психологически обосновано въ вызываемомъ смертью впечатлѣніи), тѣмъ не менѣе, наряду съ ними, оказываютъ свое дѣйствіе и образы живыхъ, которые, вѣдь, тоже появляются въ видѣніяхъ и снахъ. Съ одной стороной этого мы уже встрѣтились выше, говоря о народной примѣтѣ, приписывающей особенное значеніе „двойнику“, появленію собственнаго образа во снѣ. Но аналогичнымъ образомъ пріобрѣтаетъ особенное значеніе и образъ всякой другой, еще живой, личности. И здѣсь образъ сновидѣнія это душатѣнь человѣка, съ той лишь разницей, что въ подобномъ случаѣ эта послѣдняя покидаетъ лишь на короткое время тѣло человѣка. Такъ какъ разстояніе не представляетъ никакихъ препятствій для подобнаго общенія духовъ, то это вызываетъ также непосредственно убѣжденіе, что души могутъ носиться черезъ пространство съ безмѣрной скоростью. Это появленіе отсутствующихъ ассоціируется далѣе съ образами отдаленныхъ мѣстъ, куда переносится во снѣ самъ спящій. Благодаря этому развивается своеобразное двойственное отношеніе, которое можетъ повести за собой, какъ показываетъ свидѣтельство сновидѣній, внезапную перемѣну собственнаго мѣстоположенія. Въ извѣстный моментъ находящіяся далеко лица появляются въ полѣ зрѣнія спящаго, какъ если бы они пришли къ нему; въ слѣдующій же моментъ онъ самъ переносится въ далекія мѣстности, гдѣ онъ общается съ другими лицами. Это двойственное отношеніе сна отражается ясно и въ представленіяхъ народнаго суевѣрія о ночномъ странствованіи душъ и о „двойномъ лицѣ“,— представленіяхъ, являющихся какъ бы общими схемами, въ которыя легко укладываются относящіяся сюда формы миѳа о душѣ, происхожденіе которыхъ намъ уже болѣе недоступно. Вѣроятно, для этой перемѣны между собственнымъ странствованіемъ души и ея общеніемъ съ приходящими къ ней духами рѣшающее значеніе имѣетъ лишь общая ситуація сна. Тамъ, гдѣ по сравненію съ образами людей въ сновидѣніи окружающая обстановка остается незамѣченной, тамъ сонъ представляется въ видѣ посѣщенія со стороны душъ, пришедшихъ издалека. Если же, наоборотъ, въ сонной грезѣ ярче выступаетъ окружающая обстановка, то спящій видитъ себя перенесшимся вдаль. Но подобно тому, какъ оба эти представленія иногда чередуются въ одномъ и томъ же снѣ или колеблются между обоими этими состояніями, такъ и въ миѳахъ о душѣ они непрестанно переходятъ одно въ другое. Обще обоимъ лишь то, что душа — своя ли собственная или душа другого человѣка—можетъ покидать свое тѣло и видѣть вещи, находящіяся на далекомъ разстояніи, или даже сообщать о своемъ присутствіи. Но гораздо большее значеніе, чѣмъ эти появленія душъ живыхъ людей, имѣютъ (въ силу упомянутыхъ выше естественныхъ условій воспоминаній во снѣ) душитѣни умершихъ. Это видно хотя бы изъ того, что нерѣдко народное суевѣріе разсматриваетъ появленіе во снѣ живого человѣка, какъ примѣту, знаменующую смерть этого человѣка [1]).

Разумѣется, этотъ страхъ передъ увидѣннымъ во снѣ образомъ живого человѣка обыкновенно исчезаетъ, въ виду частоты такихъ появленій въ обыкновенныхъ, быстро забываемыхъ, снахъ. Или явленіе должно быть необычайнымъ, какъ напримѣръ, при видѣ собственной особы, „двойника“, или же зловѣщее пророческое значеніе приписывается лишь снамъ отдѣльныхъ лицъ, обладающихъ, къ своему собственному несчастью, даромъ „второго зрѣнія“. Но въ этомъ случаѣ разсматриваемыя явленія выходятъ уже изъ круга обычныхъ представленій о душѣ-тѣни и заходятъ уже въ другую сферу, сферу явленій видѣнія.

4. Вліяніе экстатическихъ состояній на представленія о душѣ.

a. Видѣніе и экстазъ.

Подъ общимъ названіемъ видѣній можно обнять цѣлый рядъ явленій, или наступающихъ во снѣ, или же наступающихъ въ состояніяхъ необычной центральной возбужденности въ полуснѣ, въ гипнозѣ или наяву. Во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣется та общая черта, что въ видѣніяхъ разыгрываются съ полной отчетливостью событія, положенія, появляются лица, проецируемыя или въ будущее или же въ какой-нибудь отдаленный пунктъ пространства. Единственной, характеризующей видѣнія, чертой является, именно, это послѣднее свойство, т.-е. проецированіе непосредственныхъ переживаній во временное или пространственное удаленіе, а не состояніе бодрствованія или полубодрствованія. Вѣдь, существуютъ безспорно видѣнія, имѣющія мѣсто и во снѣ, и многія изъ ставшихъ исторически знаменитыми видѣній относятся, вѣроятно, сюда. Обычныя сновидѣнія представляются, какъ нѣчто, непосредственно пережитое, слѣдовательно, они относятся въ этомъ смыслѣ, какъ и все то, что мы переживаемъ нормальнымъ образомъ и наяву, къ настоящему. Видѣніе же или прямо сопровождается сознаніемъ, что увидѣнное происходитъ въ пространственномъ или временномъ удаленіи, или же сознаніе это появляется, по крайней мѣрѣ, впослѣдствіи, послѣ того какъ прошло само видѣніе. Конечно, въ послѣднемъ случаѣ видѣнія не отличаются существеннымъ образомъ отъ обычныхъ сновъ или же, если они происходятъ наяву, отъ галлюцинацій и иллюзій [2]). Они вполнѣ совпадаютъ съ послѣдними, если отнесеніе къ реальнымъ будущимъ или настоящимъ событіямъ происходитъ заднимъ числомъ, напримѣръ, въ тотъ моментъ, когда дѣйствительно наступило нѣчто,

[1]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube [2], с. 211.

[2]) О психо-физіологической сторонѣ видѣній (а, значитъ, особенно галлюцинацій и фантастическихъ иллюзій), необходимой для пониманія ихъ, а также объ относящейся къ нимъ литературѣ, я сошлюсь на свою Phys. Psychol. [5]. III, с. 642 и сл.

подобное увидѣнному. Такъ какъ многіе случаи такъ называемыхъ видѣній, несомнѣнно, относятся сюда, то отсюда уже очевидно, что невозможно провести абсолютной границы между видѣніемъ и сновидѣніемъ или галлюцинаціей.

Въ отличіе отъ этихъ спорныхъ случаевъ слѣдуетъ причислить къ настоящимъ видѣніямъ всѣ тѣ явленія сна и галлюцинаціи, имѣющія мѣсто наяву, съ которыми непосредственно связывается сознаніе временно́го или пространственнаго удаленія увидѣннаго. Подобное сознаніе предполагаетъ само по себѣ болѣе высокое развитіе апперцептивныхъ функцій, чѣмъ это свойственно обыкновенному сну. Собственныя видѣнія относятся поэтому большей частью къ области такъ называемой гипнотической сомнамбуліи, т.-е. они основываются физіологически, какъ и явленія сновидѣній, на усиленномъ возбужденіи чувственныхъ центровъ, вслѣдствіе чего множество слабыхъ (и поэтому остающихся при нормальныхъ условіяхъ незамѣченными) впечатлѣній, при содѣйствіи репродуктивныхъ ассимиляцій, усиливаются и преобразуются галлюцинаторнымъ образомъ. Но при этомъ апперцептивные процессы остаются еще достаточно сильными, чтобы, несмотря на бурное протеканіе этихъ ассоціацій, сохранилось и сознаніе собственной личности. Но личность эта можетъ все-таки, какъ и во снѣ, чувствовать себя измѣненной; чѣмъ сильнѣе необычное возбужденіе, тѣмъ болѣе оно воспринимается, какъ нѣкоторое чуждое духовное существо, въ то время какъ, въ отличіе отъ обычнаго сна, благодаря энергичной дѣятельности апперцептивныхъ функцій сохраняется сознаніе собственнаго „я" и его оріентировка по отношенію къ окружающему. Благодаря этому и получается столь характерное для многихъ видѣній представленіе, будто чужой духъ овладѣлъ собственнымъ духомъ. Какъ только визіонеръ почувствуетъ себя охваченнымъ снизошедшимъ на него просвѣтлѣніемъ, онъ начинаетъ говорить и дѣйствовать такъ, какъ если бы онъ былъ духомъ или даже самимъ Богомъ, овладѣвшимъ его душой, при чемъ это совершенно не нарушаетъ его собственнаго самосознанія. Иначе ведетъ себя визіонеръ, имѣющій галлюцинаціи лишь во снѣ. Вѣдь, образы его сновидѣній представляются ему наяву—т.-е. тогда именно, когда онъ можетъ дать отчетъ о нихъ—чѣмъ-то чуждымъ. Поэтому онъ ихъ изображаетъ не какъ непосредственныя переживанія, а какъ что-то раньше пережитое, какъ слова, сказанныя ему стоящимъ внѣ его духомъ или Божествомъ, какъ полученныя имъ отъ него повелѣнія. Чѣмъ больше выдвигается при этомъ воспроизведеніи на первый планъ рефлексія, тѣмъ больше точекъ соприкосновенія между визіонеромъ и спящимъ человѣкомъ, который послѣ пробужденія толкуетъ заднимъ числомъ свои сновидѣнія.

Рядомъ съ видѣніемъ стоитъ экстазъ, не какъ самостоятельное явленіе, а какъ другая сторона одинаковаго состоянія ненормально повышеннаго возбужденія. Если видѣніе обозначаетъ это возбужденіе въ его непосредственномъ дѣйствіи на чувственныя представленія, среди которыхъ—какъ показываетъ само слово „видѣніе"—особенно подчеркиваются зрительныя представленія отчасти въ виду ихъ общаго преобладанія въ человѣческомъ сознаніи, отчасти въ виду исключительно сильной центральной возбудимости чувства зрѣнія,—то экстазъ указываетъ благодаря заключающемуся въ немъ образу „восхищенія" (вѣдь, это и есть прямое значеніе этого слова) не только на подъемъ, на усиленную, сверхъ нормальнаго, интенсификацію всѣхъ душевныхъ процессовъ; въ немъ выдвигается еще одно свойство, крайне характерное для возбужденія чувствъ, поднимающагося до степени видѣнія—именно перемѣщеніе сознанія въ даль, выхожденіе изъ непосредственно окружающей среды, въ границахъ которой заключенъ обыкновенный сонъ. Если въ послѣднемъ отношеніи экстазъ получаетъ дополнительный признакъ по сравненію съ понятіемъ видѣнія, то въ первомъ онъ простирается на весь объемъ душевной жизни, изъ котораго видѣніе выхватываетъ лишь одну сторону, относящуюся къ области чувственныхъ функцій. Самыя характерныя черты экстаза берутъ свое начало въ аффектахъ и эмоціяхъ; и именно эти эмоціональныя составныя части, благодаря своимъ близкимъ отношеніямъ къ выразительнымъ движеніямъ, лежатъ въ основѣ внѣшней картины, представляемой экстатическимъ состояніемъ. Но связь съ эмоціями и аффектами обнаруживается ясно еще въ томъ, что экстазъ не представляется вовсе въ своихъ симптомахъ какимъ-то однообразнымъ состояніемъ; наоборотъ, въ зависимости отъ верховнаго принципа всей эмоціональной жизни—движенія между противоположностями—онъ обнаруживается въ двухъ противоположныхъ формахъ, которыя мы можемъ назвать экзальтированнымъ и апатическимъ экстазомъ. Хотя оба они вытекаютъ изъ чисто внутреннихъ мотивовъ, но съ помощью извѣстныхъ токсическихъ воздѣйствій можно воспроизвести ихъ характерные симптомы. Такъ алкоголь даетъ намъ картину экзальтированнаго, а опій—картину апатическаго экстаза. Тѣ же противоположности мы встрѣчаемъ въ психопатическихъ состояніяхъ [1]). Но здѣсь, какъ и тамъ, мы имѣемъ переходы въ видѣ постепеннаго или внезапнаго превращенія экзальтированной формы въ апатическую, и обратно. Первое наблюдается правильнымъ образомъ при маніакальномъ и при алкоголическомъ экстазѣ. Но можетъ случиться и обратный переходъ. Такъ разсмотрѣнные нами раньше экстатическіе танцы представляютъ примѣры обоихъ родовъ: въ большинствѣ случаевъ дѣло происходитъ здѣсь такъ, что состояніе внутренняго восхищенія, представляющееся внѣшне въ стереотипныхъ формахъ медленно повторяющихся ритмическихъ движеній, какъ апатическое, начинаетъ все болѣе и болѣе подыматься, доходя до степени экзальтаціи, которая затѣмъ, перейдя черезъ свою кульминаціонную точку, снова превращается въ полную апатію (ср. т. 3^2, с. 422 и сл.).

Какъ ни тѣсно связаны между собою видѣніе и экстазъ, они все-таки могутъ варіировать въ довольно широкихъ границахъ, повидимому, независимымъ образомъ. То беретъ верхъ возбужденіе аффектовъ, а съ нимъ экстазъ, то вытекающее изъ возбужденія чувствъ видѣніе. Но въ своей связи оба вызываютъ тѣ явленія блужданія фантазіи въ пространственной и временно́й дали, при которыхъ признакомъ, отличающимъ видѣнія отъ обыкновенныхъ образовъ сновидѣнія, является интенсивность переживаній, достигающая яркости непосредственнаго воспріятія и часто даже превосходящая ее. Такимъ образомъ, среди всѣхъ явленій, относящихся къ болѣе широкой области представленій о душѣ, явленіе экстаза образуетъ, благодаря силѣ аффектовъ

[1]) Kraepelin Psychiatrie, I^7, с. 258.

и эмоцій и измѣненію ихъ направленія, серьезный поворотный пунктъ въ ходѣ эволюціи. Въ сферѣ первобытной вѣры въ душу страхъ и ужасъ являются основными моментами душевныхъ состояній, и къ нимъ лишь изрѣдка примѣшиваются чувства счастья и удовлетворенности, проистекающія изъ охотничьей или военной страсти или въ особенности изъ происходящихъ во снѣ (и являющихся здѣсь уже чѣмъ-то переходнымъ) видѣній. Въ экстазѣ же впервые душа поднимается до аффектовъ радости, превосходящихъ любую, данную въ обыденной жизни, мѣру. Освобожденная отъ тягостныхъ заботъ и горестей, душа экстатика паритъ въ образахъ высшаго, ставшаго непосредственно доступнымъ, міра. Когда же онъ возвращается къ обыденной дѣйствительности, то этотъ высшій міръ тѣмъ легче превращается въ особый будущій міръ, ожидающій его послѣ смерти. Такимъ образомъ, въ экстазѣ мы имѣемъ важный источникъ представленій о потустороннемъ мірѣ и въ то же время одинъ изъ главныхъ мотивовъ религіознаго развитія.

b. Видѣніе наяву и видѣніе во снѣ. Прорицаніе.

Различные случаи видѣній, относящихся сюда, мы обозначимъ словами видѣніе наяву и видѣніе во снѣ. Послѣднее словосочетаніе, въ которомъ соединены оба понятія сна и видѣнія, показываетъ, что и видѣніе во снѣ можетъ быть разсматриваемо, какъ разновидность сна, но что оно отличается отъ обычныхъ сновидѣній отчасти условіями своего возникновенія, отчасти также своеобразными дальнѣйшими признаками. Характеръ видѣнія сонъ пріобрѣтаетъ именно тогда, когда интересы жизни наяву начинаютъ воздѣйствовать, благодаря интенсивности своего вліянія, на сновидѣніе, дѣлая его болѣе живымъ и связнымъ. Въ послѣднемъ отношеніи можно замѣтить иногда аналогію между видѣніемъ во снѣ и сновидѣніями, имѣющими мѣсто послѣ какихъ-нибудь волнующихъ переживаній. Это замѣчаютъ даже при такихъ сновидѣніяхъ, которыя возникаютъ при принятомъ въ состояніи бодрствованія намѣреніи подмѣтить происходящія во снѣ сновидѣнія. И въ этомъ случаѣ послѣднія становятся болѣе связными, а, слѣдовательно, и болѣе доступными впослѣдствіи воспоминанію, чѣмъ обыкновенно. Этотъ моментъ долженъ былъ играть огромную роль у профессіональныхъ или привычныхъ визіонеровъ, въ особенности, если религіозныя или сильныя національныя возбужденія благопріятствуютъ возникновенію яркихъ сновидѣній или — при особенно повышенной возбудимости—видѣній наяву.

Благодаря этому своеобразныя отличія обѣихъ этихъ формъ видѣнія выступаютъ отчетливѣе лишь на высшей ступени культурнаго развитія, такъ какъ лишь здѣсь упомянутые выше религіозные и національные мотивы могутъ пріобрѣсти достаточную силу. Разумѣется, обычное видѣніе во снѣ здѣсь повсюду первоначально. Подъ вліяніемъ волнующихъ переживаній или въ лихорадочномъ состояніи оно можетъ пріобрѣсти несравненно бо́льшую яркость и жизненность, такъ что образы сновидѣнія легко принимаются за реальныя переживанія. Такимъ же образомъ видѣніе во снѣ незамѣтно переходитъ въ видѣніе наяву. Мы можемъ легко наблюдать въ искусственно созданной обстановкѣ подобные переходы въ состояніяхъ гипноза, въ такъ называемой „сомнамбулической стадіи", когда они связаны съ повышенной возбудимостью чувствъ. Такимъ же точно образомъ обычный аффектъ, подъ вліяніемъ присущаго всѣмъ аффектамъ явленія самовозрастанія, и особенно при значительной продолжительности, можетъ достигнуть границы экстаза и вызвать—какъ это можно наблюдать особенно въ патологическихъ состояніяхъ—видѣнія. Во снѣ, наоборотъ, болѣе яркія видѣнія могутъ вызвать—даже у нормальныхъ вообще субъектовъ—экстатическіе аффекты. Такимъ образомъ, видѣніе во снѣ и видѣніе наяву, повышенный аффектъ и экстазъ, представляютъ связанныя между собой многочисленными промежуточными ступенями состоянія при чемъ, однако, необходимыми условіями экстаза въ полномъ смыслѣ слова является связь съ видѣніемъ наяву и переживаніе аффекта даже въ состояніи бодрствованія. Такъ какъ экстазъ въ настоящемъ смыслѣ слова оказывается состоящимъ изъ многихъ факторовъ, каждый изъ которыхъ можетъ принимать различныя степени интенсивности, то отсюда сами по себѣ получаются разнообразныя переходныя ступени. При этомъ иногда аффективное возбужденіе можетъ опуститься ниже достижимой обыкновенно въ экстазѣ нормы и превратиться въ простое сильное эмоціональное возбужденіе, иногда же и видѣніе наяву, наступленіе котораго связано съ аффектомъ, можетъ начать убывать и подъ конецъ совершенно исчезнуть. Въ послѣднемъ случаѣ на мѣсто исчезнувшаго видѣнія наяву можетъ наступить видѣніе во снѣ, которое въ своихъ обычныхъ степеняхъ относится уже къ нормальной душевной жизни. Экстатикъ, у котораго въ аффектѣ бодрствующаго существованія исчезли необходимыя для полнаго экстаза видѣнія наяву, воспроизводитъ ихъ безъ всякаго планомѣрнаго умысла, непроизвольно, подъ давленіемъ овладѣвшаго имъ аффекта, изъ своихъ сновидѣній. Обратно, путемъ аффекта, несравненно больше подчиненнаго волѣ, чѣмъ видѣніе, онъ дѣйствуетъ на послѣднее, такъ что, если и не возникаютъ полныя видѣнія наяву, то получаются зато приближающіяся къ нимъ ассоціаціи воспоминаній. Отсюда возникаютъ состоянія, которыя можно назвать полу-экстатическими и которыя вмѣстѣ съ полными экстазами образуютъ важные моменты во вліяніи экстатическихъ состояній на религіозное развитіе. Такимъ образомъ, душевная жизнь провидца и пророка представляется намъ въ восходящей и нисходящей фазѣ развитія. Послѣднее исходитъ — гдѣ только мы можемъ прослѣдить его — изъ видѣнія во снѣ и аффекта; въ видѣніяхъ наяву достигшаго своей кульминаціонной точки аффекта оно поднимается до экстаза, потухая постепенно въ болѣе умѣренныхъ аффектахъ, связанныхъ съ репродуктивными видѣніями во снѣ.

Краснорѣчивымъ примѣромъ такого восходящаго и нисходящаго развитія является пророчество у израильскаго народа. Оно поучительно съ народно-психологической точки зрѣнія прежде всего потому, что мы здѣсь можемъ прослѣдить переходъ одной формы видѣнія въ другую почти шагъ за шагомъ и въ то же время мы имѣемъ передъ глазами, въ ходѣ исторіи, общія перемѣны въ національныхъ и религіозныхъ воззрѣніяхъ и ихъ воздѣйствія на отдѣльныхъ лицъ, принимавшихъ участіе въ этихъ перемѣнахъ. Видѣніе наяву образуетъ начало; оно непосредственно сопровождаетъ экстазъ. Визіонеръ наяву это настоящій пророкъ. Духъ, который—какъ онъ думаетъ—живетъ въ немъ, увлекаетъ его съ неудержимой силой, такъ что въ своихъ поступкахъ и рѣчахъ онъ чувствуетъ себя самъ совершенно инымъ человѣкомъ,

чѣмъ онъ бываетъ въ обычной жизни. Въ послѣднемъ счетѣ это представленіе пророка о томъ, что онъ исполненъ чуждой, высшей силы, есть, разумѣется, одна изъ составныхъ частей иллюзій, относящихся къ элементамъ состоянія визіонерства. Но чѣмъ болѣе дѣйствуетъ пророкъ подъ вліяніемъ реальныхъ переживаній и вызывающихъ ихъ эмоцій, тѣмъ болѣе его видѣнія вступаютъ въ живыя отношенія къ окружающей дѣйствительности, воздѣйствуя, въ свою очередь, на нее, какъ побудительная сила. Поэтому заблуждаются, когда разсматриваютъ видѣніе наяву само по себѣ, какъ нѣкоторое высшее душевное состояніе (къ этой точкѣ зрѣнія наблюдается тяготѣніе подъ вліяніемъ историческаго значенія пророчества), или же когда разсматриваютъ его (выражая то же самое путемъ нѣкоторой уступки психологіи), какъ чистый подъемъ высшихъ душевныхъ дѣятельностей. Можно, конечно, признать, что исторически—дѣйственный образъ пророковъ возможенъ лишь тогда, когда могущественные религіозные и этическіе мотивы высвобождаютъ возбужденія, которыя приносятъ съ собой рядъ состояній видѣнія и экстаза. Но пророкъ самъ возникаетъ лишь тамъ, гдѣ эти душевныя возбужденія, происходящія изъ впечатлѣній данной эпохи, превращаются въ чувственныя возбужденія, т.-е. въ галлюцинаціи и иллюзіи. Такъ же ошибочно было бы поступить обратно и выдавать за сущность пророчества просто галлюцинаціи и обманы чувствъ. Подлинный пророкъ можетъ въ дѣйствительности появиться лишь тамъ, гдѣ могучія, охватывающія всѣ умы, религіозныя движенія и національныя событія вызываютъ въ духовно выдающихся личностяхъ, особенное, ненормальное совокупное возбужденіе душевной жизни, порождающее затѣмъ, какъ сопутствующее явленіе, то повышеніе чувственныхъ функцій, изъ котораго вытекаетъ видѣніе наяву.

По природѣ своей подобныя состоянія возбужденія не могутъ быть продолжительными, а пророчество, разъ оно становится своего рода свободно выбираемой профессіей, представляетъ свои требованія и въ ходѣ обычной, лишенной такихъ подъемовъ, жизни. Отсюда слѣдуетъ, что между видѣніемъ наяву и видѣніемъ во снѣ, или (какъ мы можемъ сказать, перенося это на соотвѣтствующія формы пророчества) между настоящимъ и ненастоящимъ пророчествомъ, существуютъ самыя разнообразныя связи. Такъ въ словахъ, наиболѣе одаренныхъ въ поэтическомъ отношеніи пророковъ эпохи до плѣненія, въ словахъ такихъ пророковъ, какъ Іеремія или Осія, и особенно въ явленіи непосредственнаго растворенія собственной личности въ личности Бога, говорящаго устами пророка, мы имѣемъ передъ собой фактъ настоящаго пророчества. Но отдѣльныя черты, какъ напримѣръ, разбросанныя въ проповѣди пророка притчи и сравненія, заставляютъ думать о первоначальныхъ видѣніяхъ во снѣ, которыя потомъ истолкованы пророкомъ, хотя бы тенденція ихъ и была подчинена вліянію заботъ и обязанностей бодрствующаго состоянія на жизнь сновидѣній (ср., напримѣръ, у Іереміи, 24, притчу о двухъ корзинахъ съ винными ягодами). Иначе обстоитъ дѣло съ позднѣйшими пророками, пророками эпохи послѣ плѣненія. Примѣромъ ихъ является Захарія, у котораго чувство ослабленія дара провидца превращается въ предсказаніе, что въ будущемъ не будетъ больше пророковъ (Зах. 13, 4 и сл.). Пророкъ здѣсь уже не составляетъ одного цѣлаго съ Божествомъ, слова котораго онъ возвѣщаетъ, онъ дѣйствуетъ прямо по порученію его. Но его видѣнія въ своей многообразности, въ томъ, что они нерѣдко не имѣютъ какъ будто отношенія къ содержанію прорицанія, къ которому они приспособляются путемъ толкованія, даваемаго самимъ Божествомъ или благостнымъ ангеломъ, носятъ совершенно характеръ видѣній во снѣ. Очевидно, эти послѣднія были внесены въ проповѣдь лишь заднимъ числомъ, въ состояніи бодрствованія, и не безъ значительнаго умственнаго усилія со стороны пророка. Въ этомъ отношеніи видѣнія во снѣ къ видѣнію наяву отчетливо отражается въ то же время отношеніе видѣнія къ экстазу. Только видѣніе наяву сопровождается повышеннымъ экстазомъ и даже непосредственно сливается съ нимъ, чтó обнаруживается въ представленіи, будто устами пророка говоритъ не собственный его духъ, а чужой. Здѣсь можно также замѣтить нити психологическаго соединенія съ болѣе первоначальными представленіями объ одержимости демонами и съ связующей обѣ эти области фигурой „лѣкаря“, соединяющей въ себѣ профессію чародѣйскаго врача и жреца съ профессіей первобытнаго пророка. Врядъ ли нужно, наконецъ, упоминать о томъ, что одержимость демонами это только первобытная форма, подъ которую народное суевѣріе повсюду подводитъ относящіяся сюда патологическія состоянія, сходныя между собою по формальнымъ свойствамъ высоко напряженнаго аффекта и видѣнія.

Видѣніе наяву и во снѣ, составляющее въ своей связи съ сильнымъ аффектомъ основу пророческаго экстаза, отличается отъ обычнаго видѣнія наяву или во снѣ душевнымъ направленіемъ сопутствующихъ аффектовъ, ихъ религіознымъ и этическимъ содержаніемъ. Эти этико-религіозные мотивы, заполняющіе всѣ интересы бодрствующаго состоянія, попадаютъ изъ него въ сновидѣнія, чтобы подъ могучимъ дѣйствіемъ аффекта стать видѣніями наяву и подъ конецъ, въ понижающейся фазѣ возбужденія, стать въ состояніи бодрствованія наполовину пережитой, наполовину сочиненной дѣйствительностью. Здѣсь имѣется въ то же время та пограничная черта, за которой пророкъ и провидецъ переходятъ въ свободно фантазирующаго поэта. Такимъ образомъ, видѣніе наяву представляетъ, не только въ своемъ прямомъ возникновеніи изъ экстаза, но и въ той фантастической формѣ, въ которую оно облекаетъ содержаніе своего творчества, по существу повышенное поэтическое творчество. Повышенное не только потому, что возбужденіе болѣе сильно, но и потому, что подъ вліяніемъ вызывающихъ видѣніе религіозныхъ мотивовъ присоединяется, въ качествѣ специфическаго момента, чувство безвольнаго предаванія себя высшему, владѣющему провидцемъ, духу. Зато обратно, видѣніе во снѣ становится мотивомъ для пробужденія интеллектуальной дѣятельности, перерабатывающей пережитыя чувства. Поэтому-то снотолкованіе играетъ такую важную роль въ развитіи религіозной рефлексіи и, слѣдовательно, даже въ догматическомъ укрѣпленіи религіозныхъ представленій. Оно сопутствуетъ видѣнію во снѣ съ его первыхъ началъ у первобытныхъ народовъ, смѣшивается затѣмъ въ миѳахъ о природѣ культурныхъ народовъ съ иными видами толкованія миѳовъ и достигаетъ, наконецъ, подъ благопріятнымъ вліяніемъ усиленія и одухотворенія религіозныхъ мотивовъ, своей кульминаціонной точки въ апокалиптической литературѣ культурныхъ религій. Всѣ эти явленія показываютъ, что переходъ видѣнія наяву въ видѣніе во снѣ является не просто симптомомъ осла-

бленія душевныхъ возбужденій, но что самъ этотъ переходъ оказываетъ въ то же время повышающее дѣйствіе на другія душевныя силы, въ особенности, на апперцептивную связь представленій, которыя, въ свою очередь, воздѣйствуютъ на миѳотворчество и религію. И здѣсь поэтому дѣло происходитъ вовсе не такимъ образомъ, что религіозная рефлексія внезапно и разомъ овладѣваетъ представленіями, которыя были порождены предшествующей эпохой болѣе сильной религіозной возбудимости; продукты религіознаго возбужденія дѣйствуютъ прямо сами, благодаря испытываемымъ ими перемѣнамъ, на пробужденіе новопоявляющихся душевныхъ функцій. Среди этихъ перемѣнъ переходъ видѣнія наяву въ видѣніе во снѣ имѣетъ серьезное значеніе съ той, болѣе широкой, точки зрѣнія, что онъ внѣшнимъ образомъ похожъ скорѣе на возрастающую, чѣмъ убывающую, производительность фантазіи. Какое изобиліе образовъ и сравненій у какого-нибудь Захаріи по сравненію съ простымъ и сильнымъ языкомъ Осіи! И какихъ колоссальныхъ размѣровъ достигаетъ это фантастическое творчество въ іудейской и христіанской апокалиптикѣ или въ литературѣ о видѣніяхъ у индусовъ! Но именно въ этомъ изобиліи образовъ сказывается происхожденіе видѣній изъ образовъ сновидѣнія: послѣдніе, будучи лишь отчасти сами продуктами религіознаго устремленія чувствъ, истолковываются заднимъ числомъ въ духѣ этой, господствующей надъ бодрствующимъ мышленіемъ, тенденціи и разукрашиваются затѣмъ фантастическимъ образомъ, такъ что они оказываются наполовину дѣйствительными видѣніями во снѣ, наполовину разсудочно сочиненными аллегоріями.

c. Лѣкарь (Medizinmann) и шаманъ.

Мы пытались разсмотрѣть обѣ основныя формы видѣнія наяву и видѣнія во снѣ вмѣстѣ съ связанными съ ними послѣдствіями на довольно развитой ступени эволюціи, потому что они здѣсь вообще отчетливѣе отличаются другъ отъ друга въ силу именно указаннаго увеличивающагося вмѣшательства интеллектуальныхъ процессовъ въ образы видѣнія во снѣ. Если оглянуться съ этой точки зрѣнія на первобытныя ступени развитія, то нельзя усомниться въ томъ, что первоначально обѣ формы существуютъ другъ подлѣ друга, только ихъ гораздо труднѣе отличить другъ отъ друга, главнымъ образомъ, потому, что онѣ связаны многочисленными нитями между собой въ сознаніи самого визіонера. На высшей ступени развитія, при переходѣ візіонера въ пророка, могло казаться, что видѣніе во снѣ есть вторичная и въ извѣстномъ отношеніи выродившаяся форма видѣнія наяву, связаннаго съ высшимъ подъемомъ аффектовъ. На низшихъ же ступеняхъ развитія исходнымъ пунктомъ является безспорно повсюду видѣніе во снѣ, между тѣмъ какъ видѣніе наяву пріобрѣтаетъ все растущее значеніе лишь подъ вліяніемъ **двухъ** переплетающихся между собой воздѣйствій. Первое изъ этихъ воздѣйствій—это **оргіастическій культъ**. Онъ происходитъ изъ выразительныхъ движеній, въ которыхъ находятъ свое выраженіе, съ одной стороны, горячее желаніе человѣка объ исполненіи его направленныхъ къ демонамъ и богамъ просьбъ, а, съ другой, вѣра въ свою собственную чародѣйскую дѣятельность. Разсматривая культовыя пляски, исполняемыя во

время празднествъ растительности, процессій для низведенія дождя и аналогичныхъ обстоятельствъ — пляски, значительные слѣды которыхъ мы встрѣчаемъ и въ праздникахъ культурныхъ народовъ — мы имѣли возможность ознакомиться съ подобными весьма распространенными методами вызыванія экстатическихъ состояній, а также вызыванія видѣній наяву съ миѳологически-религіознымъ содержаніемъ [1]). Здѣсь ритмически повторяющееся, подражающее воображаемымъ поступкамъ, движеніе приводитъ съ собой, при своемъ усиленіи и подъемѣ, галлюцинаторное состояніе возбужденія, что́ ясно доказывается переходомъ мимическихъ плясокъ (возникшихъ обыкновенно сперва изъ цѣлей культа) въ экстатическія пляски. Но вмѣстѣ съ этимъ соединяется съ раннихъ поръ и другой методъ для порожденія состоянія видѣній наяву: онъ состоитъ **въ примѣненіи возбуждающихъ средствъ**, какъ табакъ, гашишъ, опій, впослѣдствіи перебродившихъ, содержащихъ въ себѣ алкоголь, напитковъ, вина въ греческомъ культѣ Діониса, который порождаетъ экстазъ и сопутствующее ему видѣніе. Но особенно сильно дѣйствуютъ оба эти средства, вмѣстѣ взятыя. Благодаря этому употребленіе возбуждающихъ и опьяняющихъ наркотиковъ становится само культовымъ дѣйствіемъ, и опьяняющее средство, какъ, напримѣръ, табакъ, вино, напитокъ сомы, при дальнѣйшемъ развитіи этихъ ассоціацій становится священнымъ предметомъ и подъ конецъ мѣстопребываніемъ божества или даже самимъ божествомъ. Приготовленіе этихъ опьяняющихъ средствъ становится профессіей отдѣльныхъ привилегированныхъ или подготовленныхъ къ тому особенными церемоніями лицъ, которыя и начинаютъ завѣдывать этимъ дѣломъ, а, значитъ, и видѣніями наяву. Такимъ образомъ, **лѣкарь** и **шаманъ** стали постоянными фигурами первобытной культуры. Изъ нихъ впослѣдствіи, на высшей ступени культуры, развилось, съ одной стороны, въ качествѣ правильнаго института, жречество, а съ другой, внѣ послѣдняго и нерѣдко въ противоположность ему, то исключительное явленіе, которое называютъ пророчествомъ. Лѣкарь у большинства первобытныхъ народовъ соединяетъ въ себѣ еще оба свойства: онъ одновременно и жрецъ и пророкъ. Онъ руководитъ культовыми танцами и культовыми процессіями и, владѣя средствами для произведенія экстатическихъ состояній, онъ является и профессіональнымъ визіонеромъ, который долженъ раскрывать тайны и исполнять чародѣйскія дѣйствія. Такъ какъ среди послѣднихъ, въ виду распространеннаго страха передъ болѣзнью и смертью, чародѣйство по поводу болѣзни играетъ доминирующую роль, то къ этимъ профессіямъ присоединяется еще профессія врача. Первоначально врачъ соединяетъ въ себѣ двоякаго рода функціи: съ одной стороны, онъ наводитъ путемъ чародѣйства болѣзни, а, съ другой, онъ излечиваетъ съ помощью чародѣйства, — благодаря чему профессія лѣкаря является одной изъ наиболѣе внушающихъ страхъ, но въ то же время и изъ наиболѣе опасныхъ для ея носителей, профессій [2]).

Произведеніе видѣній становится такимъ образомъ особой профессіей. Въ этомъ и заключается источникъ или, точнѣе, двоякій источникъ гибели явленій видѣнія. Визіонеръ, который долженъ удовлетворить требованіямъ,

---

[1]) Ср. т. 3^2 (Искусство), с. 422 и сл.

[2]) Объ отношеніи этихъ явленій къ вѣрѣ въ демоновъ см. ниже, гл. 3.

предъявляемымъ къ нему въ качествѣ чародѣя, искажаетъ свои видѣнія, и не только тѣмъ, что онъ дополняетъ ихъ изъ своихъ сновидѣній, но и тѣмъ, что при нуждѣ, онъ къ нимъ присочиняетъ кое-что, а подъ конецъ и совершенно сочиняетъ ихъ. Благодаря этому профессіональный визіонеръ, въ полной противоположности къ пророку, слѣдующему безоглядочно и съ рискомъ для собственной жизни за своимъ внутреннимъ побужденіемъ, становится съ естественной необходимостью обманщикомъ. Но затѣмъ возбуждающее средство, служившее первоначально изъ религіозныхъ мотивовъ для произведенія экстаза, становится благодаря чувствамъ удовольствія, соединеннымъ съ умѣренными степенями возбужденія, средствомъ наслажденія. Такимъ образомъ, самыя распространенныя возбуждающія средства народовъ — табакъ, опій, алкогольные напитки — приводятъ насъ прямымъ путемъ къ лѣкарю первобытныхъ народовъ, какъ къ ихъ автору, и къ произведенію экстатическихъ видѣній въ старинномъ чародѣйскомъ культѣ. Именно въ виду такого рода искаженій и извращеній (появившихся, очевидно, уже очень рано) самыя первобытныя явленія видѣній доступны намъ нынѣ вообще лишь въ неясной и большей частью сильно измѣненной формѣ. Тотъ безспорный фактъ, что профессія лѣкаря стала уже на первобытныхъ ступеняхъ культуры мошенническимъ дѣломъ, нерѣдко приводилъ къ тому, что ея мнимому чародѣйскому искусству приписывали ничтожное значеніе при оцѣнкѣ первобытныхъ представленій, съ которыми тѣсно связаны обычаи врачей чародѣевъ. Тѣмъ не менѣе, это скептическое отношеніе въ данномъ случаѣ совершенно неумѣстно. Дѣло не въ томъ, чему вѣритъ самъ лѣкарь. Профессіональный опытъ долженъ скоро показать ему, что его чародѣйскія средства безрезультатны, и это побуждаетъ его вступить на путь умышленнаго обмана для поддержки своего престижа. Но избираемыя имъ для этой цѣли средства должны соотвѣтствовать представленіямъ, распространеннымъ въ окружающей его средѣ, и, въ концѣ концовъ, его собственнымъ представленіямъ, поскольку въ извѣстныхъ вещахъ онъ все еще является самъ обманутымъ обманщикомъ. Если имѣть это въ виду, то, наоборотъ, обычаи лѣкарей даютъ богатѣйшій матеріалъ для заключеній о вѣрѣ въ чародѣйство первобытныхъ народовъ, потому что, въ силу особенностей профессіи, около нея концентрируются въ огромномъ количествѣ чародѣйскіе обычаи, представляющіеся въ другихъ случаяхъ лишь спорадическимъ образомъ.

d. Экстазъ, какъ освобожденіе души отъ тѣла.

Наряду съ самостоятельнымъ психологическимъ интересомъ, представляемымъ видѣніями въ появленіи отдѣльныхъ, особенно одаренныхъ этимъ, лицъ, они пріобрѣтаютъ еще особенное значеніе благодаря способу своего воздѣйствія на развитіе представленій о душѣ. О размѣрахъ этого дѣйствія мы можемъ судить по галлюцинаціямъ, вызываемымъ нами произвольно съ помощью извѣстныхъ токсическихъ средствъ. Такъ какъ они болѣе доступны наблюденію, чѣмъ естественныя, вызываемыя самопроизвольнымъ возбужденіемъ, видѣнія, то они становятся важнымъ орудіемъ психологическаго изслѣдованія. Дѣйствительно, подобныя галлюцинаціи представляютъ не что иное, какъ видѣнія, ставшія доступными экспериментальному воздѣйствію. И въ нихъ зрительныя представленія играютъ бо́льшую роль, чѣмъ въ обыкновенномъ сновидѣніи. Конечно, галлюцинаціи эти, какъ и сновидѣнія, не лишены возбужденій другихъ органовъ чувствъ. Но, съ одной стороны, свѣтовыя ощущенія интенсивнѣе, и поэтому, благодаря, главнымъ образомъ, имъ, явленія пріобрѣтаютъ характеръ реальности. Съ другой же стороны, здѣсь совершенно отсутствуетъ цѣлый классъ ощущеній, играющихъ важную роль во многихъ сновидѣніяхъ и придающихъ имъ, главнымъ образомъ, то впечатлѣніе непосредственной данности, которое исключаетъ представленіе о будущемъ и о большомъ пространственномъ удаленіи,—здѣсь отсутствуютъ именно ощущенія осязанія и общія ощущенія. Въ отсутствіи послѣднихъ кроется, очевидно, причина того, что визіонеръ чувствуетъ себя такъ легко лишеннымъ тѣлесности, а съ нею и земной тяжести. Поэтому-то для искусственнаго воспроизведенія галлюцинацій и видѣній лучше всего годятся тѣ средства, которыя влекутъ за собой ослабленіе ощущеній осязанія и общихъ ощущеній, какъ, напримѣръ, опій и въ особенности гашишъ, и въ меньшей степени алкоголь, табакъ и другіе неврины. Въ видѣніи, точно такъ же, какъ и во снѣ, могутъ имѣть мѣсто слуховыя впечатлѣнія и ихъ галлюцинаторныя ассимиляціи. Но, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ слова и звуки приспособляются къ увидѣннымъ образамъ, то въ общемъ характерѣ видѣній ничего не измѣняется. Но зато видѣнію свойственна въ гораздо большей степени, чѣмъ обычному сну, та свобода отъ бремени ощущеній собственнаго тѣла, на которой основывается по существу способность перемѣщаться въ пространственную и временну́ю даль.

Эта способность, сопровождающая регулярно состоянія видѣнія, превосходно выражена въ словѣ „экстазъ". Рѣшающимъ моментомъ является здѣсь не просто воображаемый міръ, который визіонеръ видитъ передъ собой, какъ живую дѣйствительность, а в о с х и щ е н і е д у х а, удаленіе его изъ обычной окружающей обстановки. Въ двухъ свойствахъ, выражаемыхъ словами видѣніе и экстазъ, въ яркости увидѣнныхъ образовъ и въ восхищеніи въ пространственную и временну́ю даль, заключается причина воздѣйствій этихъ состояній на представленія о душѣ. Они заключаются прежде всего въ томъ, что первобытныя воззрѣнія насчетъ связанности души съ тѣломъ и прикрѣпленности ея къ тому, что́ непосредственно близко къ тѣлу, все болѣе и болѣе слабѣютъ, уступая мѣсто другому представленію о томъ, что она ведетъ совершенно независимое отъ тѣла существованіе. Такимъ образомъ, въ видѣніи и экстазѣ завершается то о с в о б о ж д е н і е д у ш и отъ тѣлесной связанности, которое началось уже вмѣстѣ съ душой-тѣнью сновидѣнія, но было задержано на первыхъ порахъ могущественными мотивами тѣлесной души. Лишь теперь, въ то мгновеніе, когда экстатическое возбужденіе вызвало въ отдѣльныхъ пророческихъ личностяхъ непосредственное сознаніе душевнаго освобожденія и передало это сознаніе и другимъ личностямъ, начинается господство д у х о в н о й души. И недалеко отсюда уже то время, когда исполненная религіозной мистики философія увидитъ въ тѣлѣ лишь обременительную и унизительную темницу, въ которую заключена ожидающая своего избавленія душа. Одновременно съ этимъ процессомъ освобожденія души выступаютъ неизбѣжно и индивидуальныя различія въ естественной одаренности къ экстазу и видѣнію. Развивается представленіе о р а з л и ч-

номъ достоинствѣ душъ, которое зависитъ не только отъ положенія, занимаемаго человѣкомъ при жизни, и которое обнаруживается не послѣ смерти, а выражается въ дарѣ общенія съ духами въ этомъ существованіи. Такимъ образомъ, благодаря естественному развитію представленій, связанныхъ съ видѣніемъ и экстазомъ, возникаетъ классъ провидцевъ. Но такъ какъ представленіе о предвидѣніи будущаго вызываетъ представленіе о предопредѣленіи его, то провидцамъ начинаютъ приписывать обладаніе еще болѣе цѣнной тайной произвольнаго направленія будущихъ событій, и затѣмъ—благодаря естественному продолженію этой ассоціаціи между предвидѣніемъ и дѣйствованіемъ — способность отвращенія смерти и опасностей и устройства благополучнаго исхода всякаго рода предпріятій. Если, благодаря сильному вліянію страха и надежды при еще слабо развитой задержкѣ со стороны высшихъ интеллектуальныхъ аффектовъ, беретъ верхъ послѣднее свойство, то провидецъ становится въ то же время чародѣемъ. Если же съ ростомъ культуры эти задержки становятся достаточно сильными, то наступаетъ эпоха развитія, гдѣ вѣрятъ еще въ провидца, но уже болѣе не вѣрятъ въ чародѣя. Вѣра въ провидца находитъ свое подкрѣпленіе въ томъ, что видѣніе и экстазъ—это реально существующія состоянія, хотя бы реальность ихъ содержанія сводилась къ реальности сновидѣній. Наоборотъ, ассоціація между предвидѣніемъ и дѣйствованіемъ, изъ которой проистекаютъ чародѣйскія представленія, остается неопредѣленнымъ душевнымъ процессомъ, который не можетъ à la longue оказывать сопротивленіе многообразнѣйшимъ встрѣчающимся ему задержкамъ. Поэтому уже на ранней ступени культуры пророкъ начинаетъ возвышаться надъ чародѣемъ. Но въ пророкѣ все-таки сохраняется тенденція къ обратному переходу въ чародѣя. Если это случается, то вѣра въ чародѣйство можетъ сама принять высшую форму. Пророкъ опускается теперь не до степени чародѣя стараго типа, онъ поднимается до степени чудотворца. Но чудо—это чародѣйство, происходящее при непосредственномъ содѣйствіи божества, совершающееся или по его наущенію или, по крайней мѣрѣ, при его согласіи. Поэтому оно предполагаетъ обыкновенно наличность особенныхъ индивидуальныхъ и временныхъ условій, благодаря которымъ оно становится все болѣе и болѣе рѣдкимъ явленіемъ, пока, наконецъ, вмѣстѣ съ развитіемъ представленія объ общей закономѣрности естественнаго хода событій, оно не превращается въ исключительное событіе, предполагающее вмѣшательство божественной воли въ ходъ вещей. Благодаря этому метаморфозы представленій о душѣ, выступающія въ явленіяхъ видѣнія и экстаза, переплетаются здѣсь непосредственно съ другими миѳологическими мотивами, которыми мы займемся еще впослѣдствіи. Особенно важно то, что видѣніе, благодаря своему изначальному свойству восхищенія въ даль, является однимъ изъ главныхъ источниковъ представленій о загробной жизни и о царствѣ мертвыхъ, гдѣ протекаетъ эта жизнь. Но и независимо отъ этихъ отношеній видѣніе, какъ таковое, какъ происходящее въ сновидѣніи и въ то же время сознательное общеніе съ міромъ духовъ, удаленнымъ во времени и пространствѣ, оказываетъ свое вліяніе на выработку представленій о душѣ. То, что происходитъ во снѣ, странно, часто парадоксально; но, вслѣдствіе непосредственнаго переживанія образовъ сновидѣнія, оно кажется совершенно

естественнымъ. Иначе обстоитъ дѣло съ видѣніемъ. Визіонеръ непосредственно сознаетъ чудесный характеръ своихъ переживаній, такъ какъ онъ обладаетъ бо́льшимъ сознаніемъ. Сильное аффективное дѣйствіе, которымъ обладаютъ въ народномъ суевѣріи двойникъ и второе зрѣніе, присуще также и видѣнію, только оно многообразнѣе, вслѣдствіе гораздо большаго разнообразія содержанія представленій. Дѣйствительно, второе зрѣніе играетъ такую же точно роль, что въ болѣе широкой области видѣніе. И первое основывается на особенномъ природномъ дарованіи, и оно обыкновенно относится спящимъ человѣкомъ непосредственно къ какому-нибудь будущему событію. Его можно поэтому разсматривать какъ нѣкоторую зачаточную, переходящую въ область сновидѣнія, форму видѣнія. Но при немъ—согласно съ характеромъ сна — предвидѣніе будущаго совершается въ формѣ непосредственнаго переживанія и—вѣроятно, въ виду частаго появленія во снѣ недавно умершихъ—ограничивается представленіями, имѣющими отношеніе къ смерти появляющейся во снѣ особы. Міръ же представленій визіонера неограниченъ, и, въ соотвѣтствіи съ этимъ, растетъ многообразіе аффектовъ, которые и здѣсь всегда отличаются своей большой продолжительностью отъ аффектовъ обычнаго сна, который въ большинствѣ случаевъ такъ же быстро исчезаетъ изъ памяти, какъ онъ появляется. Эта продолжительность обусловлена, однако, высшей степенью сознанія и самосознанія, отличающей видѣніе.

5. Душа въ своемъ переходѣ въ демона.

a. Инкубація: страшный сонъ и припадокъ болѣзни.

Діаметрально противоположенъ видѣнію и экстазу рядъ другихъ, относящихся по своему происхожденію къ области вѣры въ души, явленій. Такъ какъ для нихъ не существуетъ еще одного общаго охватывающаго термина, то для обозначенія ихъ мы будемъ пользоваться выраженіемъ инкубація, примѣняемымъ къ нѣкоторымъ разновидностямъ ихъ. Incubo или Incubus назывался у римлянъ особый видъ фавновъ, появляющійся ночью лѣсной духъ или домовой (Kobold), который мучилъ человѣка во снѣ и въ которомъ поэтому видѣли результатъ кошмара. Впослѣдствіи понятіе это раздѣлилось на мужского и женскаго демона—на Incubus и Succubus—изъ которыхъ первый, какъ мужчина, посѣщалъ женщинъ, а второй, какъ женщина, посѣщалъ мужчинъ, и въ такомъ видѣ оно перешло въ средневѣковье. Съ другой же стороны, слово Incubatio означало практиковавшійся въ случаѣ болѣзни обычай проводить ночь въ храмѣ Эскулапа въ надеждѣ получить во снѣ вдохновеніе свыше насчетъ требуемаго болѣзнью лѣченія. Этотъ обычай тоже перешелъ въ христіанское средневѣковье. Аналогичные представленія и обычаи были распространены въ Греціи и на Востокѣ, гдѣ эти видѣнія и гаданія обыкновенно соединялись съ примѣненіемъ настоящихъ лѣкарствъ. Здѣсь изъ подобныхъ обычаевъ, связанныхъ съ культомъ опредѣленныхъ боговъ, могло развиться такимъ образомъ—какъ и на первобытныхъ ступеняхъ развитія изъ средствъ, вызывавшихъ видѣнія—врачебное искусство, которое затѣмъ все больше и больше освобождалось отъ остатковъ вѣры въ чародѣйство и перешло въ научную медицину. Явленія, аналогичныя сну

въ храмѣ, и другія, соотвѣтствующія „Incubus“ римлянъ, мы встрѣчаемъ, впрочемъ, у всѣхъ народовъ, при чемъ нѣтъ основаній думать въ этихъ случаяхъ о заимствованіи. Сюда относятся, напримѣръ, мары (Maren), друты (Druten) и эльфы германской миѳологіи и нѣкоторыя легенды о чертяхъ христіанской миѳологіи [1]).

Хотя въ случаѣ сна въ храмѣ, инкубаціи, главную роль играетъ видѣніе и хотя можетъ казаться, что лишь чисто внѣшнее словосочетаніе соединяетъ это понятіе съ понятіемъ „Incubus“, какъ мучащаго ночью духа, но все-таки можно разсматривать эту одинаковость наименованій, какъ указаніе на внутреннее сродство явленій. Дѣйствительно, всѣ эти явленія, относящіяся къ инкубаціи въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, можно свести къ двумъ родственнымъ во многихъ отношеніяхъ исходнымъ пунктамъ: къ *страшному сну* (Angsttraum) и къ *припадку болѣзни* (Krankheitsanfall). Оба эти явленія могутъ непосредственно соединяться между собой. Болѣзнь, вызывая боли и другія нарушенія въ ощущеніи или же ведя за собой лихорадочное состояніе, предрасполагаетъ тѣмъ самымъ къ мучительнымъ кошмарнымъ снамъ. Но, конечно, эти послѣдніе могутъ возникать и въ совершенно здоровомъ состояніи. Это происходитъ тѣмъ легче, чѣмъ больше неправильный образъ жизни, свойственный первобытной ступени развитія, даетъ поводъ къ упомянутымъ уже выше „снамъ отъ раздраженія“, среди которыхъ страшный сонъ является лишь особенно яркой формой. Но, несмотря на эту связь условій и въ извѣстной мѣрѣ даже вслѣдствіе ея, страшный сонъ и болѣзнь начинаютъ занимать весьма различное положеніе въ развивающихся здѣсь представленіяхъ о душѣ. Страшный сонъ является субъективнымъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ этихъ представленій, такъ какъ въ немъ впервые сокпляются съ огромной силой чувства, изъ которыхъ развивается затѣмъ вся эта сторона миѳа о душѣ. Наоборотъ, болѣзнь и въ особенности внезапный приступъ лихорадочныхъ или другихъ, устрашающихъ своимъ мгновеннымъ наступленіемъ, заболѣваній представляетъ чувственно-объективное дополненіе къ возникающему въ страшномъ снѣ чувству подавленія собственнаго своего „я“ другимъ существомъ или завладѣнія собственнаго тѣла этимъ существомъ. Болѣзнь, а особенно болѣзнь, внезапно наступающая, нарушая совершенно обычное мышленіе и поступки, даетъ возможность видѣть въ любое время наяву на себѣ самомъ или на другихъ тѣ самыя страшныя силы, которыя покоряютъ себѣ во снѣ человѣка. Изъ болѣзней вызываютъ ассоціативныя отношенія къ страшнымъ снамъ, развивая коренящіяся въ послѣднихъ представленія, опять-таки, главнымъ образомъ, тѣ, которыя или совершенно отнимаютъ сознаніе во все время припадка, какъ, напримѣръ, эпилепсія, или тѣ, при которыхъ сознаніе является измѣненнымъ въ рѣчи и въ поступкахъ, какъ, напримѣръ, различныя маніакальныя состоянія. Противоположность между всѣми этими представленіями и видѣніемъ и экстазомъ заключается, однако, въ томъ, что въ случаѣ послѣднихъ душа перемѣщается въ отдаленныя мѣста и времена, между тѣмъ, какъ, наоборотъ, при инкубаціи чужое одушевленное существо угнетаетъ тѣло и душу, чтобы подъ конецъ занять ихъ мѣсто. Такъ какъ инкубація имѣетъ такимъ образомъ объективную и субъективную стороны, то одно и то же явленіе можетъ представляться, въ зависимости отъ точки зрѣнія, одновременно и какъ видѣніе и какъ инкубація. Въ то время, какъ самъ визіонеръ думаетъ, что духъ его восхищенъ изъ тѣла, своимъ ближнимъ онъ представляется, какъ одержимый, изъ котораго говоритъ духъ, чуждый его собственному духу. И въ то время, какъ лежащій въ лихорадкѣ больной думаетъ, что онъ во власти демона, его товарищъ можетъ видѣть въ его бредѣ уводъ души. Такимъ образомъ, эти представленія переплетаются между собою весьма сложнымъ образомъ. Отчасти изъ такихъ именно соединеній происходятъ, вѣроятно, многія изъ болѣе сложныхъ формъ миѳа о душѣ.

Изъ обоихъ условій инкубаціи, страшнаго сна и припадка болѣзни, первое образуетъ собой лишь одну, хотя и особенно важную, разновидность тѣхъ сновъ отъ раздраженія, которые возникаютъ изъ ассимилятивнаго преобразованія дѣйствующихъ во время сна чувственныхъ раздраженій и которые могутъ, въ свою очередь, стать исходными пунктами рядовъ ассоціацій, сходныхъ по своему чувственному тону съ чувствами, сопровождающими начальное раздраженіе. Важнѣйшій по своимъ психологическимъ дѣйствіямъ классъ сновъ отъ раздраженія образуютъ тѣ, которые исходятъ изъ осязательныхъ и общихъ ощущеній. И они могутъ быть опять-таки различнаго свойства и поэтому переходить въ самыя различныя области представленій сновидѣнія и поэтому представленій о душѣ. Въ этомъ значительномъ по своей роли участіи общихъ ощущеній—особенно такихъ, которыя берутъ начало въ нарушеніяхъ дѣятельности сердца и дыханія—заключается также характерная противоположность экстатическому видѣнію, въ которомъ иллюзія собственной безтѣлесности и невѣсомости основывается именно на почти полномъ отсутствіи подобныхъ общихъ ощущеній. Исключеніемъ въ послѣднемъ случаѣ являются лишь тѣ общія ощущенія, которыя связаны съ нормальными процессами дыханія и которыя, въ противоположность къ болѣзненнымъ и угнетающимъ ощущеніямъ органовъ, скорѣе подымаютъ въ высокой степени сопровождающее экстатическое видѣніе чувство легкости: это получается благодаря тому, что они вызываютъ представленія о летаніи и пареніи, которыя спящій можетъ относить то къ себѣ самому, то—при наличности субъективныхъ зрительныхъ иллюзій—къ фигурамъ внѣ себя. Благодаря этому ритмъ подобныхъ летательныхъ движеній согласуется (какъ это легко можно установить съ помощью правильныхъ наблюденій за сновидѣніями въ моментъ просыпанія) обыкновенно съ ритмомъ дыхательныхъ дви-

1) Preller (Jordan), Römische Mythologie [3], I, с. 381 и сл., II, с. 242. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, с. 61 и сл. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, с. 93 и сл. J. Grimm, Deutsche Mythologie [4], II, с. 861 и сл. Мнѣніе Гримма, ищущаго корни относящихся сюда представленій германской миѳологіи повсюду на нѣмецкой почвѣ, встрѣтило отрицательное отношеніе со стороны многихъ ученыхъ, связывавшихъ эти явленія съ греко-римской миѳологіей, проникшей вмѣстѣ съ христіанствомъ. Разрѣшается этотъ споръ тѣмъ фактомъ, что относящіяся къ области видѣнія и инкубаціи представленія широко распространены, потому что они повсюду должны были возникнуть изъ однихъ и тѣхъ же естественныхъ условій. Конечно, нельзя отрицать того, что *форма*, принятая этими представленіями въ позднѣйшемъ средневѣковьи, и въ особенности форма, принятая ими въ ученомъ суевѣріи этого времени, въ значительной мѣрѣ проистекаетъ изъ греко-римскаго источника. Но это историческій вопросъ. Психолога и здѣсь интересуютъ, главнымъ образомъ, общія условія явленій.

женій [1]). Эти представленія о полетѣ играютъ, очевидно, нерѣдко извѣстную роль въ видѣніяхъ или въ истолковываемыхъ, какъ видѣнія, сновидѣніяхъ: визіонеръ или думаетъ, что онъ самъ летитъ, или считаетъ себя окруженнымъ летающими существами, для вида которыхъ рѣшающее значеніе имѣютъ, естественно, ассоціаціи съ привычными миѳологическими представленіями. Здѣсь именно кроется важный источникъ того частаго появленія ангеловъ, которое мы встрѣчаемъ въ семитической и христіанской религіозной традиціи, какъ и вообще наличности крылатыхъ существъ въ миѳологіяхъ всѣхъ народовъ. Впрочемъ, представленія эти вытекаютъ не исключительно изъ одного этого источника, ибо въ нихъ дѣйствуютъ, какъ это показываютъ разные слѣды, и другіе мотивы превращенія души въ крылатыя существа.

Въ противоположность этой, сопровождающей сны съ видѣніями, иллюзіи полета страшный сонъ имѣетъ свою чувственную основу въ ощущеніяхъ давленія и боли и, въ особенности, въ аффектахъ, связанныхъ съ нарушеніями правильной дѣятельности сердца. Онъ регулярно переходитъ въ состояніе инкубаціи, когда вслѣдствіе ассоціаціи этихъ общихъ ощущеній съ зрительными образами возникаютъ необычныя фантастическія представленія, соотвѣтствующія аффектамъ ужаса и страха, къ которымъ предрасполагаютъ угнетающія общія ощущенія. На первомъ планѣ стоятъ здѣсь тягостныя ощущенія стѣсненнаго движенія и, въ особенности, стѣсненнаго дыханія. Они ассоціативно вызываютъ подобныя, связанныя съ интенсивными чувствами страха, представленія. Съ этимъ затѣмъ соединяются первичныя, или же возникшія подъ дѣйствіями аффектовъ страха, усиленія и замедленія или ускоренія пульса, которыя, въ свою очередь, дѣйствуютъ обратно на аффекты. Изъ соединенія этихъ моментовъ вытекаютъ различныя формы страшныхъ сновъ, которыя въ виду обоихъ главныхъ факторовъ, играющихъ въ нихъ роль, мы отнесемъ къ двумъ родамъ. Мы ихъ кратко будемъ называть снами съ рожами (Fratzenträume) и кошмарными снами (Alpträume). Хотя названіе послѣднихъ не имѣетъ, вѣроятно, ничего общаго съ латинскимъ словомъ „Альпы" (Alpes), а связано съ альбами или эльбами (эльфами) германской миѳологіи, но народная этимологія подставляетъ теперь безсознательно на мѣсто забытаго стараго значенія новое, болѣе привычное. Поэтому выраженія, какъ „кошмарный сонъ" и „кошмаръ душитъ" („Alpdrücken"), давно уже стали равнозначущими. Подъ кошмарнымъ сномъ понимаютъ такой сонъ, когда спящій лишается дыханія благодаря ощущенію огромной, подобной горѣ, тяжести, сжимающей грудь и горло. Что душащая тяжесть можетъ при этомъ являться въ видѣ человѣка, животнаго или демона, это лишь дальнѣйшее видоизмѣненіе этого основного мотива. Въ этой формѣ, какъ болѣе или менѣе фантастически видоизмѣненный душащій сонъ, кошмары уже давно признаются источникомъ разныхъ представленій о мучащихъ ночныхъ демонахъ, какъ на это указываетъ уже первоначальная связь названія съ альбами и эльбами сѣвернаго народнаго суевѣрія. Наоборотъ, миѳологическое значеніе упомянутыхъ на первомъ мѣстѣ (потому что, вѣроятно, они сами по себѣ встрѣчаются гораздо чаще) сновъ съ рожами не

[1]) K. A. Scherner, Das Leben des Traums, 1861, с. 168 и сл. См. также мои Grundzüge der physiol. Psychol. [5] III, с. 649 и сл.

обратило на себя почти никакого вниманія. И однако, оно не можетъ подлежать сомнѣнію, если сравнить относящіеся сюда образы сновидѣній съ извѣстными созданіями миѳологической фантазіи, которыя, вѣроятно, не менѣе широко распространены, чѣмъ указанныя выше фантастическія превращенія кошмарныхъ сновъ. Но такъ какъ сами эти сны, какъ и ихъ вѣроятныя миѳологическія превращенія, могутъ и не имѣть вовсе характернаго признака кошмарныхъ сновъ—именно ощущеній давленія и тяжести—то отсюда само собою слѣдуетъ, что имъ необходимо удѣлить самостоятельное мѣсто въ этіологіи и исторіи развитія представленій о душѣ.

b. Сонъ съ рожами.

На вопросъ, что собственно такое „сонъ съ рожами", отвѣтъ заключается уже въ самомъ наименованіи. Подъ этимъ названіемъ мы будемъ понимать всѣ тѣ сны, въ которыхъ появляются въ видѣ рожъ люди, или животныя, или такія созданія фантазіи, которымъ свойственны признаки и тѣхъ и другихъ. Въ снахъ съ рожами доминируютъ, такимъ образомъ, какъ и въ обычныхъ сновидѣніяхъ, зрительныя представленія. Но они отличаются однако, своими уродливыми, карикатурно-искаженными формами. Поэтому именно сны этого рода и не подчиняются, главнымъ образомъ, правилу, что во снѣ появляются умершія или вообще знакомыя лица. Въ появляющихся во снѣ рожахъ тѣ или иныя черты принадлежатъ знакомымъ лицамъ; но фантастическая комбинація признаковъ стираетъ совершенно индивидуальное сходство. Образы сновидѣнія происходятъ здѣсь, очевидно, изъ ассоціаціи элементовъ, имѣющихъ свое начало въ различныхъ [и отчасти несходныхъ представленіяхъ. Именно въ этихъ сновидѣніяхъ повторяются поэтому въ увеличенномъ масштабѣ явленія, которыя представляются и наяву въ случаѣ всякой иллюзіи, и особенно тѣхъ фантастическихъ иллюзій, которыя являются результатомъ повышенной возбудимости периферическихъ или центральныхъ нервныхъ аппаратовъ. Эти сны легко наблюдать сейчасъ же послѣ засыпанія. При этомъ главную роль играетъ человѣческое лицо, вѣчно измѣняющее свою форму и корчащее всякаго рода гримасы. Въ этихъ превращеніяхъ особенно выдѣляются, въ свою очередь, носъ и ротъ. Лица съ колоссальными носами, скалящія зубы или высовывающія языкъ, смѣняютъ другъ друга, то съ грозными, то съ улыбающимися физіономіями; соотвѣтственно съ преобладающей ролью лица въ этихъ фантастическихъ видѣніяхъ, голова нерѣдко покоится, какъ у карликовъ, на несоразмѣрно крохотныхъ туловищахъ. Рѣже, чѣмъ человѣческія, встрѣчаются животныя рожи. Но зато тѣмъ чаще встрѣчаются животныя въ самыхъ различныхъ мѣстахъ собственнаго тѣла: жуки и пауки, ползущіе по тѣлу, змѣи, обвивающія тѣло, и т. п.

Упомянутыя въ концѣ явленія приводятъ въ то же время къ психофизическимъ условіямъ этихъ сновидѣній. Ихъ легко установить при наблюденіи сна незадолго до просыпанія. Это всегда почти соединенія субъективныхъ зрительныхъ ощущеній съ осязательными раздраженіями, лежащими здѣсь въ основѣ. И отталкивающій, наводящій страхъ и ужасъ, характеръ образовъ сновидѣнія происходитъ здѣсь прямо изъ чувствъ неудовольствія, которыми сопровождаются эти компоненты осязательныхъ и общихъ ощуще-

ній. Такъ собственныя мимическія движенія спящаго объективируются имъ, какъ гримасы упорно смотрящаго на него лица, сжиманіе собственныхъ зубовъ порождаетъ скалящее зубы чудовище, а ощущенія зуда или щекотанія кожи ассимилируются въ видѣ ползанія чудовищныхъ пауковъ или змѣй, и т. д. [1])

Между этими образами сновидѣнія и нѣкоторыми, повсемѣстно наблюдаемыми, образами миѳологіи существуетъ, несомнѣнно, большое—иногда даже поразительное—фамильное сходство. Вспомнимъ эльбовъ, домовыхъ (Wichtelmännchen), карликовъ германскаго народнаго суевѣрія, сатировъ, пановъ, пріаповъ, горгонъ грековъ, ларвъ и лемуровъ римлянъ—всѣ эти образы, которые мы встрѣчаемъ повсемѣстно подъ разными именами и часто измѣненными по своему характеру въ зависимости отъ свойствъ народовъ и развитія ихъ миѳологіи. У первобытныхъ народовъ они потому лишь не обособляются болѣе ясно отъ другихъ образовъ миѳа, что они не стали еще опредѣленными, зафиксированными благодаря искусству и дальше развитыми, формами и не отдѣлились еще вслѣдствіе этого отъ другихъ представленій о душахъ и демонахъ. Разумѣется, это не значитъ, что относящіяся сюда представленія имѣютъ своимъ единственнымъ источникомъ эти сновидѣнія съ рожами. Это значило бы проглядѣть многообразіе условій, имѣющееся и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ. Безъ всякаго сомнѣнія, не менѣе значительную роль играютъ здѣсь впечатлѣнія, воспринимаемыя въ полѣ и въ лѣсу, на водѣ и въ пустынныхъ ущельяхъ, впечатлѣнія, которыя ночной порой порождаютъ фантастическія иллюзіи даже при состояніи бодрствованія (ср. ниже, гл. 3). Но впечатлѣнія отъ сновидѣній носятъ особенно яркій и жизненный характеръ; кромѣ того, миѳологическіе образы именно тамъ, гдѣ ихъ непосредственно и свободно создаетъ народная фантазія безъ особенныхъ воздѣйствій со стороны искусства, имѣютъ поразительнѣйшее сходство съ этими образами сновидѣній. Кто будетъ отрицать сходство между карликами сказокъ и наблюдаемыми во снѣ рожами, съ огромной головой и лицомъ, кто не замѣтитъ сходства между хихикающими животными масками многихъ народовъ, а также и между лицомъ горгоны древнѣйшаго греческаго искусства и гримасами, появляющимися въ снахъ отъ раздраженія? Можно поэтому считать въ высшей степени вѣроятнымъ, что этотъ видъ сновъ играетъ, наряду съ другими источниками миѳологическихъ представленій, немалую роль.

Этотъ видъ страшныхъ сновъ содержитъ въ себѣ различные мотивы для дальнѣйшихъ миѳологическихъ образованій, особенно тамъ, гдѣ имѣются сильныя осязательныя и общія ощущенія. Въ ассоціаціяхъ чувственныхъ возбужденій здѣсь повсюду имѣются мотивы къ образованію змѣй, жабъ, пауковъ чудовищнаго вида, крылатыхъ существъ съ змѣиными туловищами, плотно охватывающими тѣло спящаго, и пр. Особенно широко распространенъ мотивъ дракона, крылатаго существа съ лицомъ человѣка или птицы и туловищемъ змѣи. Объясненіе его кроется въ такъ часто наступающемъ объективированіи собственныхъ дыхательныхъ движеній и въ одновременныхъ ощущеніяхъ

[1]) Все это на основаніи собственныхъ наблюденій. Аналогичное описаніе см. также у Scherner'а, Das Leben des Traums, с. 206 и сл.

температуры и давленія кожи. Возбужденія различныхъ чувствъ сливаются съ репродуктивными элементами въ одинъ фантастическій ассимилятивный продуктъ. Благодаря этому наличные чувства и аффекты, которые, правда, сами находятся подъ вліяніемъ сопутствующихъ чувственныхъ впечатлѣній и доминирующихъ предрасположеній сознанія, пріобрѣтаютъ рѣшительное вліяніе на совокупный характеръ конечнаго образованія. Въ силу этого и происходитъ то, что одни и тѣ же дыхательныя движенія въ одномъ случаѣ объективируются въ формѣ видѣнія ангела, а въ другомъ—въ видѣ чудовищнаго дракона. Но при этомъ сонъ съ рожами содержитъ въ себѣ, благодаря усложненію разрозненныхъ чувственныхъ впечатлѣній, мотивы къ самымъ разнообразнымъ фантастическимъ образамъ чудовищъ, которые впослѣдствіи были развиты дальше художественной фантазіей. Впечатлѣнія отъ зрительныхъ, осязательныхъ и общихъ ощущеній дыханія сливаются здѣсь въ одну единую форму, которая даетъ распознать въ соединеніи разнородныхъ составныхъ частей тѣ различныя возбужденія, изъ которыхъ она первоначально возникла. При этомъ, сверхъ того, даръ фантазіи, различный въ зависимости отъ происхожденія и степени культуры, оказываетъ свое особое дѣйствіе. Тамъ, гдѣ человѣкъ послѣ пробужденія видитъ въ образѣ сновидѣнія еще непосредственно то, чѣмъ онъ казался—реально существующее и угнетающее его существо—тамъ, разумѣется, могущество этихъ фантастическихъ образовъ сновидѣнія надъ сознаніемъ несравненно больше, чѣмъ тамъ, гдѣ сновидѣнія разсматриваются, какъ вдохновеніе свыше или даже просто, какъ иллюзія.

Какъ и во всѣхъ подобныхъ явленіяхъ, и здѣсь причины и слѣдствія усиливаются въ процессѣ взаимодѣйствія. Если въ прошломъ лицо горгоны было устрашающимъ продуктомъ работы фантазіи во снѣ, то впослѣдствіи, когда искусство создало типическій образъ горгоны, этотъ послѣдній легко можетъ появиться снова въ сновидѣніи, если только повторились почему-либо соотвѣтствующіе мотивы страха. Въ продуктахъ такихъ именно страшныхъ сновъ—какъ и вообще въ мотивахъ страха и ужаса—особенно долго сохраняется та черта непосредственной дѣйствительности, которой первоначально обладаютъ вообще представленія сновидѣній. Но когда затѣмъ эти образы превращаются въ особыя самостоятельныя существа, радикально отличныя по своей природѣ отъ человѣка, то мотивы въ этомъ случаѣ уже выходятъ далеко изъ узкой области представленій о душѣ, переходя въ область демоновъ природы и судьбы, гдѣ они встрѣчаются съ различными переживаніями бодрствующаго состоянія, которыми мы займемся позже.

c. Кошмарный сонъ.

Въ противоположность первому роду миѳологически дѣйственныхъ страшныхъ сновъ, которые заключаются въ превращеніи видѣній, вызванныхъ чувствами неудовольствія и аффектами страха, к о ш м а р н ы й с о н ъ—тамъ, гдѣ онъ появляется въ своей чистой, безпримѣсной формѣ—относится исключительно къ области осязательныхъ и общихъ ощущеній. Этотъ кошмарный сонъ, наступающій безъ осложненій, вѣроятно, знакомъ многимъ читателямъ по собственному опыту или хотя бы по воспоминаніямъ дѣтства,—возраста, особенно предрасположеннаго ко всякаго рода страшнымъ снамъ. Онъ за-

ключается прежде всего въ представленіи огромной, сдавливающей грудь, а часто также стягивающей горло и глотку, тяжести. Зрительное чувство при этомъ остается почти нетронутымъ, ибо тяжесть эта обыкновенно представляется въ видѣ неопредѣленной огромной массы. Тамъ, гдѣ это представленіе становится нѣсколько болѣе опредѣленнымъ, оно превращается въ огромную гору или скалу, подъ которой лежитъ спящій человѣкъ, тщетно рвущійся къ свѣжему воздуху. Во всемъ этомъ причиной, очевидно, является стѣсненіе дыханія, это наиболѣе частое изъ всѣхъ нарушеній сна. Кошмарный сонъ нерѣдко имѣетъ своимъ слѣдствіемъ то, что, когда спящій просыпается, весь покрытый потомъ, то онъ еще нѣкоторое время не можетъ, какъ слѣдуетъ, вздохнуть и ищетъ воздуха. Но обыкновенно сновидѣніе не ограничивается такими болѣе или менѣе неопредѣленными впечатлѣніями давленія. И здѣсь отчасти примѣшиваются иныя осязательныя ощущенія, отчасти— зрительные образы, благодаря чему развиваются сложные образы сновидѣнія, которые могутъ явиться связующимъ звеномъ между обѣими формами страшныхъ сновъ. Но по большей части исчезаютъ тѣ свойства, которыя связываютъ болѣе тѣснымъ образомъ сонъ съ рожами и видѣніе. Такъ, напримѣръ, кошмаръ нерѣдко представляется въ видѣ огромной человѣческой фигуры, лицо которой вырисовывается, однако, въ неясныхъ очертаніяхъ. Или въ другихъ случаяхъ, когда затрудненіе дыханія наступаетъ болѣе постепенно и въ то же время сопровождается другими, вызывающими ужасъ, иннервационными дѣйствіями—именно усиленнымъ и ускореннымъ пульсомъ— то кошмаръ представляется въ видѣ гигантской, постепенно подходящей, фигуры, отъ грознаго приближенія которой пропадаетъ дыханіе. Если ощущеніе давленія, являющееся главнымъ факторомъ этихъ явленій, умѣреннѣе и если съ нимъ соединяются другіе мотивы раздраженія, то собственно кошмарный сонъ можетъ перейти въ с о н ъ с ъ п р е с л ѣ д о в а н і е м ъ: за спящимъ бѣжитъ преслѣдующее его животное или чудовище, такъ что у него исчезаетъ дыханіе, и сердце начинаетъ усиленно биться. Или же, если къ этому присоединяются еще слуховыя раздраженія, то кошмарный сонъ принимаетъ форму волнующей бесѣды или мучительныхъ вопросовъ, отвѣта на которые тщетно ищетъ спящій. Этотъ „экзаменаціонный сонъ“ при нашихъ современныхъ культурныхъ условіяхъ одно изъ наиболѣе частыхъ подобныхъ явленій, что объясняется огромнымъ количествомъ репродуктивныхъ мотивовъ, придающихъ такое направленіе чувствамъ страха, вытекающимъ изъ сжиманія дыханія и сердцебіенія, пока эти чувства не превосходятъ извѣстныхъ умѣренныхъ границъ. Учитель и ученикъ, адвокатъ и судья, свидѣтель, присутствовавшій на судѣ, или даже просто тотъ, кто въ качествѣ слушателя присутствовалъ на экзаменѣ или допросѣ свидѣтеля, всѣ они легко ассимилируютъ умѣренныя раздраженія давленія и страха въ формѣ подобнаго экзаменаціоннаго сна. Но, съ другой стороны, именно эти болѣе умѣренныя формы, при которыхъ больше выступаютъ раздраженія иныхъ органовъ чувствъ, даютъ начало смѣшаннымъ карикатурнымъ формамъ, промежуточнымъ между кошмарнымъ сномъ и сномъ съ рожами.

Нѣтъ сомнѣнія, что кошмарный сонъ оставилъ замѣтные слѣды въ миѳологическихъ представленіяхъ. Но эти представленія, переплетаясь съ другими мотивами, все болѣе и болѣе отдаляются, разумѣется, отъ области собственно представленій о душѣ, вступая въ сферу родственныхъ первоначально душѣ представленій о демонахъ. Сюда прежде всего, относятся на германской почвѣ призрачныя фигуры маровъ и друдовъ, демоническихъ существъ, мучащихъ ночью людей или домашнихъ животныхъ и являющихся то въ видѣ животныхъ, то въ видѣ людей. Представленія этого рода встрѣчаются еще поздно въ средневѣковой вѣрѣ въ вѣдьмъ и въ видѣ остатковъ въ современномъ народномъ суевѣріи. Съ ними затѣмъ соединяются многоразличнымъ образомъ представленія о чародѣйствѣ, наводящемъ болѣзни и одержимость, а отсюда — съ помощью близкихъ ассоціацій — различныя представленія о демонахъ природы.

Примѣромъ такого соединенія является образъ в а м п и р а. Ночное привидѣніе, впивающееся въ спящаго человѣка, чтобы высосать изъ него кровь— этотъ образъ, очевидно, продуктъ кошмарнаго сна. Въ народномъ повѣрьи, будто вампиръ—это духъ мертвеца, который продолжаетъ свою жизнь при посредствѣ выпитой крови, чувствуется, однако, вліяніе элементовъ, которые приводятъ къ отношеніямъ между живущею въ крови тѣлесной душой и душой-тѣнью. Если въ Индіи видѣли подобныхъ, сосущихъ кровь, вампировъ спеціально въ душахъ не-родившихся дѣтей, то здѣсь, сверхъ того, сказывается, вѣроятно, и представленіе, что эти души стараются добыть не хватающую имъ жизненную силу. Такимъ же точно образомъ и въ м и ѳ ѣ о в у р д а л а к ѣ, возможно, содержатся элементы кошмарныхъ и родственныхъ имъ страшныхъ сновъ. И вообще легенды о вампирахъ и вурдалакахъ во многихъ мѣстахъ перемѣшаны между собою. Здѣсь, сверхъ того, извѣстную роль играютъ представленія о превращеніи въ животныхъ, имѣющія мѣсто отчасти въ сновидѣніяхъ, отчасти при душевномъ разстройствѣ. Въ основѣ этихъ представленій наряду съ другими причинами имѣются обыкновенно и нарушенія въ сферѣ кожныхъ ощущеній. Наконецъ, не слѣдуетъ игнорировать даже ассоціацій съ животными мотивами тотемизма и миѳа о природѣ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ передъ собой крайне запутанное переплетеніе миѳологическихъ элементовъ, и невозможно и думать о безспорномъ установленіи роли тѣхъ или иныхъ изъ нихъ [1]).

Являющіеся ночью или въ сновидѣніи духи (подобные тѣмъ, которые встрѣчаются еще въ современномъ народномъ суевѣріи) принадлежатъ повсемѣстно къ тѣмъ основнымъ элементамъ миѳа, которые остаются при измѣненіи прочихъ представленій и которые могутъ испытать нѣкоторыя измѣненія благодаря своимъ соединеніямъ съ послѣдними. Видоизмѣненія могутъ вносить здѣсь и мѣстныя условія. Въ то время, какъ нѣмецкая мара появляется большей частью въ видѣ ночного призрака, вендская „полуденная женщина“ (Mittagsfrau) застигаетъ работника въ открытомъ полѣ лѣтомъ, въ полуденный зной, когда свинцовый сонъ смыкаетъ глаза. Въ этомъ мотивѣ не трудно разглядѣть и ассоціаціи съ демонами природы. Черезъ посредство этихъ послѣднихъ указываемыя существа могутъ быть связаны, какъ въ

---

[1]) Объ относящихся сюда миѳологическихъ образованіяхъ ср. Grimm, Deutsche Mythologie [4], I, с. 362 и сл., 415 и сл., III, с. 122 и сл. E. H. Meyer, German. Mythologie, с. 76 и сл. E. Mogk, Mythologie, въ Pauls Grundriss der german. Philologie [2] III, с. 285 и сл. L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx, I, с. 41 и сл. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, с. 259,449 и сл. Oldenberg, Religion der Veda, с. 569.

греческой и римской миѳологіи, съ подземными богами. Но если греческая эмпуза изображается съ мѣдной ногой, а ламія (отъ λαιμός пасть) означаетъ дословно пожирательница, то это признаки, которые ясно указываютъ (какъ и тотъ признакъ, что эти чудовища являются въ особенности дѣтямъ) на кошмарный сонъ и его частоту въ дѣтскомъ возрастѣ. Въ отличіе отъ образовъ сновидѣній, примыкающихъ къ явленіямъ видѣнія и поэтому въ высшей степени склонныхъ къ объективированію представленій и къ ихъ отдѣленію отъ субъективныхъ условій возникновенія, продукты кошмарнаго сна остаются вообще ближе къ своему источнику, ибо большинство изъ нихъ не покидаетъ области представленій о демонахъ. Но это свойство, очевидно, связано съ присущими этой формѣ сна болѣе интенсивными субъективными ощущеніями и чувствами страха. Поэтому-то во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ имѣютъ мѣсто аналогичные мотивы страха въ миѳахъ и сказаніяхъ болѣе сложнаго происхожденія, возможны ассоціаціи съ кошмарнымъ сномъ. Но во всякомъ случаѣ это остается подъ сомнѣніемъ до тѣхъ поръ, пока не будутъ открыты въ самомъ миѳѣ болѣе опредѣленныя указанія на такого рода происхожденіе. Миѳы, которые, подобно гигантомахіи, легендамъ о Гераклѣ, сказаніямъ объ Иксіонѣ, о связанномъ Прометеѣ, о Сизифѣ и Данаидахъ, содержатъ въ себѣ мотивы огромной произведенной работы или тяжелаго изнуренія, могутъ, конечно, напоминать благодаря сопровождающимъ ихъ чувствамъ миѳы, выросшіе изъ кошмарнаго сна. Но такъ какъ чувства страха и ужаса, равно какъ и чувство конечнаго избавленія отъ мученій, не связаны исключительнымъ образомъ съ этой причиной, такъ какъ они могутъ имѣть мѣсто и при другихъ обстоятельствахъ и часто соединяются также съ необыкновенными явленіями природы, то въ сходствѣ чувственныхъ факторовъ у миѳологическихъ образованій кошмарнаго сна и у огромной массы другихъ миѳовъ нельзя еще видѣть доказательство наличности реальной связи. Затѣмъ, если все-таки и имѣется налицо эта связь, то она можетъ быть иногда вторичной: продукты кошмарныхъ сновъ— какъ и продукты другихъ страшныхъ, примыкающихъ къ видѣніямъ, сновъ, превращающіеся, напримѣръ, въ горгонъ, драконовъ и иныхъ чудовищъ — ассоціируются съ миѳологическими представленіями совершенно иного порядка [1]).

[1]) Людвигу Лайстнеру (Das Rätsel der Sphinx, 2 т. 1889) принадлежитъ заслуга того, что онъ показалъ широкое распространеніе мотива кошмара въ легендахъ, сказкахъ и поэтическомъ творчествѣ и что онъ собралъ еще, можетъ-быть, бóльшее количество миѳологическихъ матеріаловъ, напоминающихъ родственными мотивами страха кошмарный сонъ. Но какъ ни безспорно то, что этотъ матеріалъ отчасти прямо наводитъ на мысль о кошмарномъ снѣ, отчасти, повидимому, содержитъ элементы его, такъ же невѣроятнымъ кажется это въ случаѣ другихъ миѳовъ. Это можно сказать, прежде всего, хотя бы о томъ мотивѣ, по имени котораго названо все сочиненіе, о «загадкѣ сфинкса» и объ аналогичныхъ миѳахъ съ загадками. «Экзаменаціонный сонъ», къ которому Лайстнеръ сводитъ эти миѳы, при современныхъ нашихъ культурныхъ условіяхъ, дѣйствительно, одна изъ очень частыхъ формъ страшныхъ сновъ. Но такъ ли это на первобытной культурной ступени—въ этомъ позволительно усомниться. Къ этому присоединяется еще то, что Лайстнеръ, какъ мнѣ кажется, недостаточно отличаетъ кошмарный сонъ отъ прочихъ страшныхъ сновъ, а между тѣмъ, какъ мы пытались показать выше, наблюдаемыя здѣсь различія имѣютъ большое значеніе не только непосредственно, но и благодаря своимъ различнымъ миѳологическимъ слѣдствіямъ.

d. Души, духи и демоны.

Предыдущія изслѣдованія показываютъ, что понятіе души имѣетъ своимъ источникомъ немногія первобытныя представленія. Представленія эти вступаютъ затѣмъ въ многочисленныя ассоціаціи между собой, испытывая благодаря этому рядъ превращеній, изъ которыхъ можетъ возникнуть большая масса миѳологическихъ представленій, вліяющихъ, въ концѣ концовъ, отчасти сами по себѣ, отчасти благодаря своему дѣйствію на другія области первобытнаго мышленія, на миѳологическое міровоззрѣніе во всѣхъ его частяхъ. Здѣсь еще не мѣсто изучить поближе эти вліянія. Здѣсь мы должны пока ограничиться тѣмъ, чтобы прослѣдить за самими представленіями о душѣ и за эволюціей ихъ и свойственныхъ имъ ассоціацій. Но для этого нужно прежде всего установить результаты, къ которымъ привело до того времени развитіе понятій о душѣ.

Какъ мы видѣли, первоначальная вѣра въ души возникла изъ трехъ источниковъ. Первый заключался въ представленіи, что свойства душевной жизни—ощущеніе, чувство, воля—связаны съ живымъ тѣломъ и что поэтому они не могутъ существовать безъ послѣдняго, равно какъ и оно не можетъ существовать безъ души. На второмъ мѣстѣ мы имѣли представленіе, что въ парѣ отъ дыханія уходитъ воздухоподобное существо, уносящее съ собой душевныя свойства. Третье представленіе исходило изъ образа сновидѣнія, который представлялся, какъ душевный двойникъ человѣка, и который въ фантастическихъ фигурахъ видѣній и страшныхъ сновъ развернулся въ чудесный міръ, соединившійся съ душой-тѣнью, появляющейся въ обыкновенномъ сновидѣніи. Представленія эти по своему происхожденію и по своей эволюціи такъ различны, что только наивное мышленіе, для котораго всѣ его представленія являются непосредственно пережитой реальностью, могло ихъ терпѣть одно подлѣ другого, могло соединять ихъ, образуя такимъ образомъ изъ столь разнородныхъ элементовъ единую концепцію о природѣ и дѣятельности души и сходныхъ съ ней существъ.

Вспомогательныя представленія, вдвигающіяся благодаря естественнымъ ассоціаціямъ повсюду между этими понятіями и служащія такимъ образомъ для соединенія разнороднаго, это, главнымъ образомъ, удвоенія понятія души и превращенія души. Мы выше разсмотрѣли дѣйствія обоихъ. Такимъ образомъ, между представленіемъ, что душа остается въ тѣлѣ, и другимъ представленіемъ, что она покидаетъ его въ видѣ пара отъ дыханія, вдвигается промежуточное, соединяющее ихъ, представленіе, что тѣлесная душа и душа-дыханіе различныя души, существующія бокъ-о-бокъ уже въ живомъ тѣлѣ. Но въ этихъ соединеніяхъ многообразныхъ представленій разнороднаго происхожденія то отдѣльные элементы берутъ попеременно верхъ, то сами психологическія соединенія ихъ принимаютъ различный видъ. Благодаря этому возникаютъ типически различныя формы вѣры въ души, которыя мы можемъ назвать въ извѣстномъ смыслѣ психологическими системами, при чемъ, разумѣется, не слѣдуетъ забывать того, что это системы не знанія, а вѣры. Онѣ системы постольку, поскольку въ нихъ всѣ отдѣльныя представленія и понятія приводятся въ связь, правда, не твердую и неизмѣнную, но все-таки очень характерную по своимъ общимъ

свойствамъ. И онѣ формы вѣры постольку, поскольку въ нихъ дѣло идетъ не объ истолкованіи данныхъ въ опытѣ представленій, а тѣмъ менѣе о непротиворѣчивомъ соединеніи ихъ. Скорѣе всего и здѣсь представленія признаются въ своей непосредственной данности дѣйствительными; связи между отдѣльными элементами этой представляемой дѣйствительности устанавливаются не путемъ правильнаго образованія понятій и діалектическихъ или логическихъ размышленій, но путемъ принудительно дѣйствующихъ ассоціацій и миѳологическихъ апперцепцій. Тамъ, гдѣ представленія выходятъ изъ рамокъ индивидуальнаго опыта, тамъ на помощь является родовая традиція, черпавшая въ теченіе многихъ поколѣній изъ того же самаго источника.

Эти миѳологическія системы вѣры въ души мы разсмотримъ въ дальнѣйшемъ. Но уже развитіе отдѣльныхъ представленій о душѣ, которыя мы разсмотрѣли до сихъ поръ, противопоставляетъ имъ важное дифференцированіе понятій о душѣ. Такъ какъ душа съ самаго начала охватываетъ всѣ жизненныя явленія, то отношеніе ея къ тѣлу сохраняется и въ дальнѣйшемъ. При этомъ отношеніе это можетъ основываться какъ на томъ, что душа непосредственно локализируется въ тѣлѣ, такъ и на томъ, что она, принадлежа первоначально тѣлу, отдѣляется отъ него. Такъ паръ отъ дыханія, выходящій изо рта въ моментъ смерти, это все еще душа, и даже тогда, когда эта душа-дыханіе превращается въ летающее животное, или когда въ другихъ случаяхъ тѣлесная душа превращается въ червя или въ змѣю, область представленій о душѣ—хотя въ данномъ случаѣ передъ нами новыя воплощенія — остается непосредственно неперейденной до тѣхъ поръ, пока новое воплощеніе ассоціируется еще съ первоначальной принадлежностью человѣку. То же самое можно сказать о душѣ-тѣни. Если въ сновидѣніи появляется душа отсутствующаго или умершаго человѣка, или если спящій оказывается перенесеннымъ въ далекіе края, или если, наконецъ, какое-нибудь подобіе умершаго человѣка продолжаетъ жить въ какомъ-нибудь потустороннемъ мірѣ, то повсюду дѣло идетъ въ этихъ случаяхъ о душѣ отдѣльнаго человѣка. Общій признакъ всѣхъ представленій о душѣ, какъ бы они ни были различны, заключается поэтому въ томъ, что душу мыслятъ, какъ собственность н ѣ к о т о р а г о о п р е д ѣ л е н н а г о и н д и в и д у а л ь н а г о с у щ е с т в а. Она можетъ покинуть индивида, которому она принадлежитъ, и можетъ даже перейти въ какое-нибудь другое тѣло; наконецъ, и первоначальный собственникъ можетъ быть животнымъ или человѣкомъ, или даже, при дальнѣйшемъ перенесеніи, деревомъ или инымъ растеніемъ, камнемъ или горой, всей землей, звѣздой, вѣтромъ или облакомъ. Разъ только эти объекты апперципируются миѳологически, какъ оживленныя существа, то они обладаютъ и душами, которыя принадлежатъ имъ также, какъ человѣческому тѣлу его душа, и которыя могутъ поэтому испытать такія же превращенія, чтó и она.

Наряду съ этимъ первымъ понятіемъ души развивается постепенно — именно благодаря тѣмъ превращеніямъ, къ которымъ способна индивидуальная душа—второе понятіе, для выраженія котораго уже не подходитъ то же самое слово, ибо здѣсь уже пропало отношеніе къ опредѣленному индивидуальному существу. Разъ эта точка достигнута, то мы замѣняемъ слово душа словомъ д у х ъ. При этомъ, однако, не слѣдуетъ забывать, что граница, при которой первое понятіе переходитъ во второе, можетъ быть спорной и что нерѣдко мы наблюдаемъ и въ случаѣ духа указанное выше отношеніе къ индивидуальной личности: такъ иногда отдѣльное существо бываетъ „одушевлено“ какимъ-нибудь духомъ — т.-е. мы видимъ, что духъ въ нѣкоторомъ родѣ превратился обратно въ душу — или же сама индивидуальная душа разсматривается въ отношеніи тѣхъ сторонъ ея дѣятельности, которыя относительно независимы отъ тѣлеснаго существованія. Мы наблюдаемъ непосредственное превращеніе душъ въ духовъ, напримѣръ, въ томъ случаѣ, когда на кладбищѣ души погребенныхъ тамъ мертвецовъ носятся около могилъ, или же въ случаѣ уединенныхъ мѣстъ, развалинъ, горныхъ ущелій, въ которыхъ проводятъ свое существованіе легкія, душеподобныя тѣни. Въ первомъ случаѣ отдѣльныя души стали неразличимыми другъ отъ друга, во второмъ, духи, можетъ-быть, съ самаго начала не имѣютъ никакого отношенія къ опредѣленнымъ лицамъ, или же они получаютъ такое отношеніе лишь заднимъ числомъ, благодаря легендѣ, соединяющей съ призрачнымъ духомъ — первоначально продуктомъ страха, наводимаго мѣстомъ его появленія — воспоминанія о нѣкоторомъ, жившемъ здѣсь въ прежнія времена, родѣ. Подобно тому, какъ души превращаются въ духовъ, духи, обратно, могутъ принимать индивидуальное воплощеніе и пріобрѣсти снова душеобразныя свойства, овладѣвъ какимъ-нибудь человѣкомъ. Правда, и въ этомъ случаѣ духъ разсматривается, какъ чуждое душѣ существо, хотя бы онъ происходилъ отъ покинувшей свое прежнее тѣло души. Духъ, завладѣвающій человѣкомъ во время болѣзни, безумія, экстаза, остается чуждымъ ему существомъ. Въ такихъ словахъ и оборотахъ рѣчи, какъ „одухотвореніе“, „его осѣнилъ духъ“, наконецъ, въ христіанскомъ представленіи объ „изліяніи Святого Духа“, изъ котораго, можетъ-быть, вышли многія изъ подобныхъ мірскихъ оборотовъ, мы имѣемъ дѣло съ представленіемъ, что духъ самъ по себѣ есть нѣкоторое внѣчеловѣческое существо, которое, однако, можетъ воплотиться въ опредѣленномъ человѣкѣ или даже въ цѣлой общинѣ [1]). Къ этому представленію присоединяется еще другое, что уже въ естественной душѣ духъ есть болѣе независимая отъ чувственнаго человѣка и болѣе высокаго значенія часть: если она и не приходитъ къ человѣку извнѣ, то, отличаясь отъ чувственной души, она въ своихъ дѣйствіяхъ выходитъ изъ рамокъ индивидуальной личности. Такова форма, принятая, въ концѣ концовъ, на нашей теперешней ступени культуры понятіемъ о духѣ, хотя наряду съ нимъ сохранились еще традиціи древнихъ миѳологическихъ понятій о духахъ. Но здѣсь настоящимъ источникомъ происхожденія духовъ является сновидѣніе, при которомъ спящій переносится въ даль и душа-тѣнь входитъ въ сношенія съ другими подобными существами; такой сонъ, поднимаясь до степени экстатическаго видѣнія, освобо-

---

[1]) Это отношеніе между понятіями д у ш а и д у х ъ, a n i m a и s p i r i t u s, получившееся благодаря развитію ихъ значенія, наблюдается отчетливо и въ случаѣ переносныхъ значеній. Наряду съ выраженіями, въ родѣ в и н н ы й д у х ъ, s p i r i t u s v i n i, который испаряется наружу, мы имѣемъ выраженія S e e l e d e r K a n o n e (казенная часть пушки) или итал. a n i m a d e l n o c c i o l o (душа орѣха), указывающія на ядро предмета, внутреннюю часть его.

ждаетъ самое индивидуальную душу изъ узъ ея тѣла и подымаетъ въ царство чистыхъ, безтѣлесныхъ духовъ.

Если такимъ образомъ души переходятъ въ духовъ, а эти послѣдніе обратно превращаются въ души, то понятно, что нельзя установить точной границы между этими понятіями. Но все-таки душа есть первичное понятіе, изъ котораго возникло понятіе духа, какъ одно изъ послѣднихъ превращеній представленій о душѣ. Поэтому первое понятіе можно разсматривать, какъ болѣе общее, признавая духами особенную разновидность душъ, потерявшихъ своихъ индивидуальныхъ носителей. Характерна въ этомъ отношеніи и исторія словъ. Значеніе, приписываемое нами теперь слову Geist, равно какъ и значенія латин. spiritus и его отпрысковъ въ новыхъ языкахъ—esprit, spirito, spirit—имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ употребленіе его для перевода греческаго πνεῦμα. Но и въ греческомъ языкѣ наше противопоставленіе понятій душа и духъ не носитъ первоначальнаго характера. Еще у Платона и у Аристотеля психе это душа, какъ оживляющая тѣло, такъ и покинувшая его. Тамъ, гдѣ философія нуждалась въ терминѣ для обозначенія высшихъ духовныхъ способностей въ противоположность чувственной душѣ, тамъ пользовались словомъ nus. Понятіе это—особенно тамъ, гдѣ, какъ у Аристотеля, nus признавался отдѣлимымъ отъ остальной души—совпадало отчасти съ современнымъ понятіемъ духа. Только стоическая философія, руководимая своими пантеистическими идеями, почувствовала необходимость принять общій, проникающій весь міръ, принципъ, который она назвала „πνεῦμα", и который, въ соотвѣтствіи съ первоначальнымъ значеніемъ этого слова, она себѣ представляла, какъ всеоживляющее дыханіе. Ихъ, тяготѣвшая къ чувственному выраженію духовнаго, философія побуждала ихъ, послѣ того, какъ и психе и нусъ потеряли свое былое чувственное значеніе, создать въ терминѣ пневма понятіе, которое, хотя и совпадало почти по своему значенію дыханія, пара отъ дыханія съ тѣми, болѣе древними, понятіями, не потеряло, однако, этого первичнаго чувственнаго значенія. Но здѣсь присоединился новый элементъ, именно идея всеобщности, благодаря которой пневма потеряла отношеніе къ какой-нибудь индивидуальной душѣ. Элементъ этотъ стоическая философія заимствовала изъ своего особеннаго міровоззрѣнія, и именно эта тенденція ко всеобщности, а не первоначальное чувственное значеніе—которое и здѣсь вскорѣ пропало—придало впервые греческому термину и его переводамъ окончательное содержаніе. Но въ дальнѣйшей эволюціи этого понятія особенную роль сыграло его принятіе въ кругъ христіанскихъ религіозныхъ воззрѣній. Здѣсь оно потеряло свою пантеистическую окраску. Оно ассимилировало широко распространенныя миѳологическія представленія—чему христіанство въ значительной мѣрѣ обязано установленіемъ своихъ догматическихъ понятій—и благодаря этому снова приблизилось къ старининымъ представленіямъ низшей миѳологіи, которыя до того носили различныя имена и не нашли еще общаго всеохватывающаго обозначенія. Такимъ образомъ, сами духи принадлежатъ къ наиболѣе раннимъ элементамъ миѳологическаго мышленія, развившимся естественнымъ образомъ повсюду изъ представленій о душѣ. Но ихъ болѣе опредѣленное установленіе и различеніе имѣетъ своимъ источникомъ то взаимодѣйствіе, въ которое христіанство привело античныя философемы съ общими представленіями о душѣ и ихъ различными метаморфозами.

Наконецъ, мы имѣемъ еще третій классъ существъ, поднимающихся изъ обширной области представленій о душѣ и обособляющихся какъ отъ душъ собственно, такъ и отъ духовъ: это—демоны. И у нихъ пропало отношеніе къ индивидуальной душѣ. Съ этой точки зрѣнія демоны являются разновидностью духовъ, чего не слѣдуетъ, однако, понимать такъ, будто душа, чтобы превратиться въ демона, должна пройти предварительную стадію духа. И вообще отдѣльный демонъ лишь, какъ исключеніе, имѣетъ отношеніе къ опредѣленной душѣ, развившейся въ него. Скорѣе сходство демоновъ съ духами заключается только въ той безличной сущности, которая первоначально свойственна и имъ. Отъ духовъ они отличаются также отношеніемъ къ счастію или несчастію и къ дѣйствіямъ человѣка въ его собственной жизненной сферѣ и въ его отношеніи къ природѣ. Поэтому-то демоны въ зависимости отъ ихъ отношенія къ жизни человѣка и называются „злыми или добрыми духами". Эти выраженія ни въ коемъ случаѣ не равнозначущи понятію демона, ибо могутъ быть демоны, отношенія которыхъ къ человѣку не подходятъ ни подъ одну изъ этихъ категорій. Но во всякомъ случаѣ эти характеристики показываютъ, что демонъ отличается отъ духа нѣкоторыми добавочными, вліяющими на человѣческую жизнь, свойствами.

Демоны навѣрное такъ же древни, а, можетъ-быть, и древнѣе духовъ, ибо въ наиболѣе раннихъ формахъ всѣхъ этихъ представленій мы почти всегда встрѣчаемъ отношеніе къ человѣку, къ его дѣятельности и его судьбѣ. Но и здѣсь это понятіе получило лишь сравнительно поздно привычное намъ теперь значеніе. У Гомера понятія δαίμων и θεός—демонъ и богъ—еще цѣликомъ совпадаютъ между собою. Намекъ на позднѣйшее—или, можетъ-быть, уже одновременное и встрѣчающееся въ народномъ суевѣріи—значеніе мы можемъ видѣть въ томъ, что въ словѣ δαίμων на первомъ планѣ стоитъ не столько внѣшнее дѣйствіе, сколько внутреннее отношеніе божества къ человѣку. Точно также прилагательное δαιμόνιος означаетъ уже „дурное замышляющій"—и это показываетъ, что среди дѣйствій, которыя миѳологія повсюду приписываетъ демонамъ, преобладаютъ прежде всего зловѣщія, такъ что въ вѣрованіяхъ народовъ злые демоны древнѣе добрыхъ. Здѣсь также данъ мостъ, ведущій отъ представленій о душахъ къ демонамъ. Подобно тому, какъ экстатическое видѣніе возноситъ душу въ всеобъемлющее царство духовъ, такъ страшный сонъ порождаетъ прежде всего представленія о мучающихъ существахъ, готовящихъ человѣку болѣзни и другія бѣдствія. Сну съ рожами эти существа обязаны своими фигурами, какъ мы ихъ видимъ воплощенными въ образахъ миѳологіи; отъ кошмарнаго сна они получаютъ свои иныя, наводящія страхъ и ужасъ, свойства. Представленіе о добромъ демонѣ развилось изъ этого первоначальнаго значенія лишь вторичнымъ образомъ, въ силу принципа контраста, требующаго для каждаго чувства антитезу. Этому могло содѣйствовать еще и то, что въ области миѳа о природѣ демоны—какъ это можно на греческой почвѣ заключить изъ словоупотребленія философовъ—заняли въ народномъ суевѣріи во многихъ мѣстахъ положеніе промежуточныхъ существъ между богами и людьми: будучи ближе къ людямъ, они отчасти принадлежали къ области широко распространенной вѣры въ духовъ и въ привидѣнія, отчасти переняли функціи низшихъ божествъ судьбы. И здѣсь опять-таки христіанство придало окончательный

отпечатокъ традиціонной формѣ этихъ представленій: благодаря тщательной разработкѣ представленій о злыхъ демонахъ или дьяволахъ, въ противоположность отошедшимъ, по большей части, на задній планъ добрымъ духамъ или ангеламъ, оно, очевидно, снова приблизилось къ первоначальнымъ источникамъ этихъ представленій. Благодаря этому въ обычномъ словоупотребленіи понятіе демона сохранило по сію пору специфическое побочное значеніе несущаго съ собой гибель духа. Но въ виду близкаго отношенія другъ къ другу различныхъ существъ этого рода психологическое, равно какъ и историческое, изслѣдованіе обязано снять это ограниченіе, а съ нимъ и дуалистическое наименованіе, коренящееся въ особенныхъ условіяхъ христіанскаго религіознаго развитія, чтобы сохранить общее названіе для этихъ существъ, занимающихъ по своему миѳологическому положенію промежуточное мѣсто между духами и богами. Этой потребности отвѣчаетъ понятіе демона, если вернуть ему то болѣе широкое значеніе, которое оно уже имѣло въ греческой миѳологіи, религіи и философіи.

Если мы съ этой точки зрѣнія разграничимъ области душъ, духовъ и демоновъ, то въ этой послѣдовательности они образуютъ въ то же время извѣстный эволюціонный рядъ и систему подчиненныхъ другъ другу понятій. Изъ душъ развиваются духи, отдѣльные духи превращаются въ демоновъ. Но душа въ болѣе широкомъ смыслѣ отдѣленнаго отъ индивида существа остается тѣмъ общимъ понятіемъ, которое заключаетъ въ себѣ всѣ эти частныя формы. Такимъ образомъ, на всѣхъ ступеняхъ вѣры въ души, начиная съ низшей и кончая высшей, существуютъ другъ подлѣ друга, переходя часто другъ въ друга, души, духи и демоны. Измѣняется лишь способъ, какимъ ассоціируются между собой эти представленія, какимъ отличаются другъ отъ друга отдѣльные виды подобныхъ существъ, и то, почему нѣкоторыя изъ нихъ получаютъ особыя преимущества по сравненію съ другими. Эти различія представляютъ также и главнѣйшіе отличительные признаки, по которымъ можно отграничить другъ отъ друга ступени развитія вѣры въ души.

6. Вѣра въ души и культъ души.

a. Соединенія представленій о душѣ.

Представленія о душѣ, происхожденіемъ которыхъ мы занимались до сихъ поръ, вступаютъ, какъ показываетъ наше изложеніе, двоякимъ образомъ въ отношенія другъ къ другу. Во-первыхъ, опредѣленныя представленія, возникшія первоначально независимымъ образомъ, могутъ впослѣдствіи соединиться другъ съ другомъ. Во-вторыхъ, какое-нибудь отдѣльное представленіе можетъ испытать благодаря ассоціаціямъ, въ которыя оно вступаетъ и которыя большей частью происходятъ изъ дѣйствующихъ наряду съ этимъ мотивовъ воспріятія и аффекта, метаморфозы, съ помощью которыхъ оно образуетъ новое, вторичное представленіе о душѣ. Такъ, напримѣръ, душа-дыханіе и душа-тѣнь это первичныя представленія, имѣющія совершенно различное происхожденіе; но въ широко распространенномъ представленіи, что душа-тѣнь это парообразное, воздушное существо, равно какъ и въ другомъ представленіи, что улетающая, какъ невидимое дыханіе, психе превращается въ душу-тѣнь, оба они приведены между собой въ соединеніе. Въ представленіи же, что душа-дыханіе сейчасъ же по оставленіи тѣла переходитъ въ летающую птицу или бабочку, образовалось, наоборотъ, вторичное представленіе о душѣ, которое имѣетъ своимъ источникомъ не первоначальныя причины возникновенія, а внѣшнюю ассоціацію съ мотивомъ дыханія. Такимъ же точно образомъ переходъ тѣлесной души въ червя это первичный мотивъ души, возникшій изъ непосредственнаго воспріятія явленій гніенія. Но превращеніе этого червя въ ящерицу, жабу и другихъ ползающихъ или прыгающихъ животныхъ относится ко вторичнымъ превращеніямъ души. Эти послѣднія, въ свою очередь, могутъ вступать въ соединенія между собой—напримѣръ, червь или змѣя ассоціируются съ летающей птицей; благодаря этому могутъ возникнуть третичныя одновременныя или послѣдовательныя соединенія, первыя въ формѣ суммированія свойствъ, вторыя въ видѣ метаморфозы души. Такого вторичнаго и третичнаго происхожденія вообще всѣ представленія о духахъ и демонахъ. Душа становится духомъ, когда представленіе о душѣ-дыханіи или о душѣ-тѣни переносится на впечатлѣнія, которыя слишкомъ непостоянны, чтобы ихъ можно было отнести къ какой-нибудь опредѣленной личности. Такъ душа, которая воплощена въ животныхъ, деревья, камни и т. д., не принадлежа, однако, имъ первоначально или черезъ посредство одной какой-нибудь изъ нормальныхъ метаморфозъ души, становится духомъ; и привидѣніе, которое можетъ въ любое мгновеніе расплыться въ ничто, представляютъ себѣ вообще, какъ духъ, а не какъ душу: названіе души оно получаетъ, въ лучшемъ случаѣ, лишь тогда, когда, скажемъ, его относятъ къ какому-нибудь опредѣленному мертвецу, который можетъ возвращаться въ свою могилу, благодаря чему получается необходимая для понятія души непрерывность. Такимъ же точно образомъ и представленіе о демонѣ вторичнаго характера, хотя бы въ большинствѣ случаевъ и были налицо тѣ добавочные мотивы, въ силу которыхъ душа или духъ становятся демономъ. Но такъ какъ сущность демоническаго заключается въ дѣйствіяхъ, производимыхъ, какъ думаютъ, демономъ на человѣка, его жизнь и его судьбу, то превращеніе души или духа въ демона можетъ имѣть мѣсто лишь при наличности ассоціаціи съ аффектами страха, ужаса, надежды; хотя аффекты эти и вызываются легко впечатлѣніями, связанными съ обычными представленіями о душѣ, но въ этомъ случаѣ они не выходятъ изъ рамокъ субъективныхъ аффектовъ и не объективируются еще въ свойства самихъ душъ.

b. Общее понятіе о культѣ души.

Какъ ни ограниченно число основныхъ мотивовъ, къ которымъ—какъ мы видѣли—могутъ быть сведены представленія о душѣ, все же они могутъ разнообразно варіировать благодаря своимъ соединеніямъ и присоединяющимся къ нимъ вторичнымъ ассоціаціямъ. Но, кромѣ того, каждое изъ этихъ представленій есть лишь отдѣльный элементъ въ одномъ связномъ цѣломъ, въ которое входятъ еще другія представленія о душахъ, духахъ и демонахъ родственнаго или посторонняго происхожденія. Въ этомъ цѣломъ слагающія могутъ быть различной силы въ зависимости отъ дѣйствующихъ мотивовъ, и

онѣ могутъ благодаря своему временному дѣйствію приводить къ различнымъ равнодѣйствующимъ. Сложное цѣлое подобнаго рода мы называемъ вообще вѣрой въ души нѣкотораго народа. Согласно этому вѣра въ души состоитъ въ огромной массѣ отдѣльныхъ представленій о душѣ, въ ихъ мотивахъ и дѣйствіяхъ. Переплетаясь въ одно цѣлое, эти элементы образуютъ систему, которая если и не содержитъ въ себѣ всего міровоззрѣнія, то содержитъ все-таки значительную и важную часть его. Отдѣльное представленіе о душѣ, какъ таковое, это прежде всего индивидуальный продуктъ. Элементомъ общей вѣры въ души оно становится лишь тогда, когда оно проистекаетъ изъ мотивовъ, которые одинаково дѣйствуютъ на членовъ общества, живущихъ при одинаковыхъ условіяхъ жизни. Вѣра въ души это всегда коллективный продуктъ, ибо въ присущей ей комбинаціи элементовъ она зависитъ отъ переживаній и традицій коллективности. Поэтому внутри этой коллективности вѣра въ души отдѣльнаго человѣка можетъ варіировать опять-таки въ извѣстныхъ предѣлахъ, подобно тому, какъ, напримѣръ, индивидуальная рѣчь отличается отъ опредѣленнаго нарѣчія нѣкоторыми особенными оттѣнками, болѣе сильнымъ подчеркиваніемъ однихъ свойствъ и ослабленіемъ другихъ. Но и индивидуальная вѣра въ души получаетъ изъ царящаго постоянно въ коллективности смѣшенія мотивовъ свою форму, къ которой она постоянно стремится вернуться. Ибо хотя традиція и одинаковость переживаній оставляютъ довольно значительный просторъ для образованія отдѣльныхъ представленій, все же эти различія отступаютъ на задній планъ, лишь только дѣло доходитъ до той комбинаціи мотивовъ, на которой основывается весь характеръ народа, а, значитъ, и его вѣры.

Соотвѣтственно съ этимъ вѣра въ души получаетъ свое выраженіе въ дѣйствіяхъ, которыя принадлежатъ коллективности, какъ таковой, и въ которыхъ отдѣльный человѣкъ принимаетъ участіе, лишь какъ членъ ея, слѣдуя въ этомъ принужденію связывающаго его обычая. Эти, вытекающія изъ вѣры въ души, дѣйствія образуютъ культъ души. Конечно, отдѣльные элементы его могутъ являться индивидуальнымъ достояніемъ. Культъ, какъ таковой, остается общей нормой. Эта норма можетъ вести и къ чисто индивидуальнымъ дѣйствіямъ, но, отчасти въ виду общности основныхъ мотивовъ, отчасти въ виду тѣхъ движеній, къ которымъ побуждаютъ поступки другихъ людей, а также и въ виду усиленія мотивовъ, являющагося результатомъ словеснаго общенія, она все больше и больше толкаетъ на путь общихъ дѣйствій. Поэтому-то, хотя для отправленія культа души имѣется гораздо больше поводовъ индивидуальнаго характера, чѣмъ въ случаѣ другихъ культовъ, но свою первую основу онъ получаетъ въ коллективныхъ культовыхъ дѣйствіяхъ, имѣющихъ своимъ объектомъ отдѣльную душу, а впослѣдствіи къ этому присоединяются и такія дѣйствія, которыя посвящены совокупности душъ. Отсюда слѣдуетъ, что единственно пригоднымъ критеріемъ вѣры въ души, господствующей внутри какой-нибудь коллективности, является свойственный ей культъ души. Представленіе о душѣ отдѣльнаго человѣка можетъ носить и чисто индивидуальный характеръ. Культъ, связывающій коллективность, какъ таковую, можетъ содержать въ себѣ—благодаря свойственной вообще обычаямъ тенденціи къ косности—элементы, происходящіе изъ пережитыхъ представленій, значеніе которыхъ уже перестало быть понятнымъ. Но онъ никогда не можетъ содержать въ себѣ того, что не было бы когда-либо общимъ представленіемъ. И къ тому же, пережитые элементы не должны быть слишкомъ далекими отъ оставшихся живыми представленій и, главное, они никогда не должны охватывать всей совокупности культа, иначе этотъ послѣдній обреченъ на гибель.

Культъ душъ, какъ и всякаго рода культъ, основывается въ качествѣ традиціоннаго обычая на той самой общности происхожденія и жизни, изъ которой вообще вытекаетъ одинаковость языка, воззрѣній и обычаевъ. Общность культа есть поэтому лишь особая, обращенная къ религіозной сторонѣ жизни, форма общности культуры. Въ зависимости отъ совокупности всѣхъ факторовъ совмѣстной жизни человѣчество распадается на цѣлый рядъ культурныхъ сферъ; такимъ же точно образомъ можно отличать и сферы культа. И подобно тому, какъ культурныя сферы образуютъ эволюціонный рядъ, который можно опредѣлить по какимъ-нибудь отдѣльнымъ признакамъ, такъ это можно сдѣлать и для сферъ культа и свойственныхъ имъ представленій о вѣрѣ. Ступени этого ряда или формы развитія вѣры въ души можно поэтому получить тогда, когда мы сперва соединимъ сходныя сферы культуры и культа въ болѣе крупное цѣлое, чтобы установить затѣмъ условія, которыя существуютъ между получившимися такимъ образомъ единицами и благодаря которымъ нѣкоторыя изъ нихъ представляются выше развитыми, другія—ниже развитыми. Затѣмъ можно будетъ—разумѣется, считаясь съ уклоненіями, вызванными особенными культурными условіями—разсматривать съ нѣкоторой степенью вѣроятности данныя одновременно налицо формы культа, какъ хронологически слѣдующія одна за другой. При этомъ само собою разумѣется, что упорядочиваемые члены должны вообще представлять между собой какую-нибудь связь, раскрывающую нѣкоторую послѣдовательность развитія. Не говоря о томъ, что это предположеніе подтверждается фактами сравнительной и исторической миѳологіи, его не приходится оспаривать еще и потому, что оно является примѣненіемъ къ области культа общаго принципа, имѣющаго силу по отношенію ко всей культурѣ, а въ особенности, по отношенію къ внѣшнему образу жизни, хозяйству и соціальной организаціи. Неменьшее значеніе имѣетъ здѣсь и то соображеніе, что при сходствѣ общихъ духовныхъ способностей и потребностей человѣка (чему не противорѣчатъ отдѣльныя индивидуальныя различія) можно ожидать и сходства въ духовныхъ проявленіяхъ жизни, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ моментахъ, которые важны для установленія общихъ типовъ развитія.

Но исполненіе подобнаго предпріятія представляетъ огромныя и врядъ ли когда-либо вполнѣ преодолимыя трудности. Подобно культурнымъ сферамъ и сферы культа не представляютъ рѣзко отграниченныхъ другъ отъ друга областей. Географическія и этнологическія границы представляютъ лишь немногіе опорные пункты. Съ одной стороны мы видимъ, что формы культа и вѣрованій странствуютъ точно такъ же, какъ содержаніе миѳовъ и сказокъ или какъ формы одежды, луковъ, стрѣлъ и разныхъ орудій. Съ другой же стороны, первобытныя формы вѣрованій такъ непосредственно соотвѣтствуютъ однообразнымъ повсемѣстно условіямъ жизни, что легко возможно и самостоятельное возникновеніе ихъ, что подтверждается сравнительно большимъ сходствомъ этихъ представленій у пространственно далекихъ другъ отъ друга

народовъ. Поэтому опорныхъ пунктовъ для расположенія миѳологическихъ представленій въ эволюціонный рядъ по психологическимъ точкамъ зрѣнія слѣдуетъ искать въ нихъ самихъ, а не въ какихъ-нибудь иныхъ этнологическихъ признакахъ. Но и здѣсь сношенія между народами, и въ особенности, сношенія съ народами высшей культуры или даже отдѣльными ихъ представителями затрудняютъ установленіе точныхъ границъ между группами. Конечно, во всѣ времена имѣлись сношенія между народами, имѣвшія слѣдствіемъ обмѣнъ миѳологическихъ идей. Дѣятельность христіанскихъ миссіонеровъ въ позднѣйшія времена немало способствовала затемнѣнію первобытнаго образа мысли. Къ этому присоединяется еще и то, что религіозныя представленія не относятся къ тѣмъ, которыя доступны легкому поверхностному наблюденію, и что даже тамъ, гдѣ возможно проникнуть въ интимную сущность ихъ, предразсудки наблюдателя затрудняютъ непредубѣжденное изслѣдованіе явленій. Этимъ трудностямъ обязанъ, между прочимъ, своимъ происхожденіемъ пресловутый вопросъ, существуютъ ли „не имѣющіе религію народы", вопросъ, которымъ мы сможемъ заняться лишь въ связи съ другимъ, болѣе общимъ, вопросомъ объ отношеніи между миѳомъ и религіей. Вѣдь, въ дѣйствительности дѣло здѣсь идетъ о проблемѣ, о которой нельзя сказать ничего на основаніи общихъ философскихъ или психологическихъ соображеній. Въ спорѣ, поднявшемся около этого вопроса, замѣчательно не то, что онъ вообще былъ поставленъ, а то, что надъ нимъ мучились, не пытаясь раньше всего столковаться насчетъ того, что̀ вообще слѣдуетъ понимать подъ религіей. Эту послѣднюю проблему невозможно, разумѣется, разбирать въ введеніи въ психологію миѳа. Вѣдь, она предполагаетъ изученіе всѣхъ отдѣльныхъ миѳологическихъ источниковъ, изъ которыхъ возникли религіи, игравшія активную роль въ исторіи, и согласно которымъ должны направляться и наши общія понятія о религіи. Но здѣсь мы можемъ пока оставить этотъ вопросъ въ покоѣ. Вѣдь, для насъ важно не то, имѣютъ ли извѣстные народы религію, или нѣтъ, а то, какія представленія о душѣ распространены на землѣ и какъ ихъ можно распредѣлить въ извѣстныя группы, расположивъ затѣмъ эти послѣднія въ нѣкоторую линію развитія. Что подобныя представленія имѣютъ мѣсто повсюду—это такъ же вѣрно, какъ и то, что сами по себѣ они вовсе не должны носить непремѣнно религіозный характеръ. То, что душа выползаетъ изъ тѣла мертвеца въ видѣ червя, или что она оставляетъ тѣло съ послѣднимъ вздохомъ въ видѣ пара, то, что она носится кругомъ въ видѣ птицы или бродитъ тѣнью въ какихъ-нибудь мѣстахъ—всѣ эти и тому подобныя представленія такъ же мало похожи на то, что̀ мы называемъ религіей, какъ похожи на культы культурныхъ религій тѣ различные обычаи, съ помощью которыхъ первобытный человѣкъ пытается прогнать духовъ покойниковъ или смягчить ихъ гнѣвъ: все сходство ограничивается здѣсь лишь слабой связью общихъ человѣческихъ чувствъ страха и надежды. Такимъ образомъ, дѣло идетъ здѣсь не о ступеняхъ развитія религіи, но о **ступеняхъ развитія вѣры въ души**. Связаны ли эти послѣднія съ религіознымъ развитіемъ, и какъ онѣ связаны, это вопросъ, который насъ здѣсь пока еще не касается.

Затронутыя выше явленія сношенія между народами и перенесенія представленій и обычаевъ дѣлаетъ невозможнымъ расположеніе формъ вѣры въ души въ видѣ ряда рѣзко отграниченныхъ типовъ и конкретное изображеніе

ихъ на примѣрѣ нѣкоторыхъ явленій у опредѣленныхъ народностей. Какъ и культурныя сферы, сферы культа не заключены, подобно установившимся государствамъ, въ неизмѣнныя географическія границы; ихъ скорѣе можно уподобить геологическимъ формаціямъ или физическимъ расовымъ типамъ, элементы которыхъ, включенные въ чужеродныя горныя породы или расы, выступаютъ въ различныхъ мѣстахъ, обнаруживая свою общность. Чтобъ выдѣлить эти общіе элементы, необходимъ выборъ, который на почвѣ психологіи народовъ представляетъ, разумѣется, бо́льшія трудности, чѣмъ въ области геологіи или анатоміи, потому что психическіе мотивы не такъ явны, какъ физическіе признаки и что религіозныя представленія могутъ легче смѣшиваться между собою, чѣмъ расы различнаго происхожденія. Результатомъ этого является то, что нигдѣ не можетъ быть рѣчи о строгомъ отграниченіи ступеней развитія вѣры въ души. Повсюду дѣло можетъ итти лишь о томъ, чтобы получить извѣстные основные типы, при чемъ наблюдаются въ отдѣльныхъ случаяхъ отклоненія отъ нихъ какъ вверхъ, такъ и внизъ: вверхъ, если къ низшимъ культурнымъ слоямъ попадаютъ элементы высшихъ слоевъ, безразлично, путемъ ли сношенія между народами или путемъ отдѣльныхъ самопроизвольныхъ импульсовъ; внизъ, если мы имѣемъ передъ собой какія-нибудь явленія отставшаго состоянія или же появившіеся позже случаи регресса. Наоборотъ, моментами, благопріятствующими сравнительному методу разсмотрѣнія являются и здѣсь значительныя аналогіи въ основныхъ миѳологическихъ представленіяхъ и ихъ развитіи, которыя мы встрѣчаемъ даже у очень далеко живущихъ другъ отъ друга народовъ и которыя кажутся особенно поразительными по сравненію съ огромными различіями въ языкѣ и интеллектуальной культурѣ. Среди всѣхъ формъ миѳа миѳы о душѣ и связанные съ ними культы представляютъ, въ свою очередь, безъ сомнѣнія, наибольшее однообразіе не только въ предѣлахъ одного и того же культурнаго слоя, но—если принимать въ разсчетъ нѣкоторые неизмѣнные основные мотивы—и на самыхъ различныхъ стадіяхъ развитія. Какъ ни трудна задача генетической классификаціи языковъ, которая врядъ ли допускаетъ вполнѣ удовлетворительное рѣшеніе, но рѣшеніе задачи классифицированія миѳологическихъ системъ, и особенно формъ вѣры въ души, представляетъ несравненно бо́льшія трудности. Между тѣмъ, именно послѣднія—благодаря своимъ взаимнымъ отношеніямъ и тѣмъ отношеніямъ, которыя связываютъ высшіе моменты ихъ развитія съ самыми первобытными представленіями—именно онѣ повелительно требуютъ сдѣлать попытку расположить ихъ въ извѣстномъ іерархическомъ порядкѣ. Если эта попытка не можетъ не оказаться несовершенной и до извѣстной степени произвольной, то значительная доля вины въ этомъ кроется въ природѣ самихъ явленій, которыя благодаря непрерывности своихъ переходовъ дѣлаютъ невозможнымъ—даже уже отвлекаясь отъ факта сношенія между народами—строгое взаимное отграниченіе. Поэтому и тѣ признаки, по которымъ мы собираемся въ дальнѣйшемъ отдѣлить другъ отъ друга главныя ступени вѣры въ души и культа душъ, никогда не принадлежатъ одной только разсматриваемой ступени, но обыкновенно принадлежатъ всѣмъ ступенямъ. Но они означаютъ всегда кульминаціонные пункты, у каждаго изъ которыхъ выступаетъ на первый планъ соотвѣтственная область представленій и поступковъ.

c. *Основныя формы культа душъ.*

Имѣя въ виду всѣ сдѣланныя нами оговорки, можно раздѣлить различныя распространенныя на земномъ шарѣ формы вѣры въ души на три главныя ступени. Ихъ можно бы, въ свою очередь, разбить на дальнѣйшія разновидности, въ зависимости отчасти отъ имѣющихся между ними переходовъ, отчасти отъ иныхъ видоизмѣненій ихъ признаковъ. Но какъ ни важны, можетъ-быть, въ этнологическомъ отношеніи подобныя видоизмѣненія, для проблемы психологическаго развитія вѣры въ души мы можемъ ограничиться указанными тремя главными ступенями, тѣмъ болѣе, что именно здѣсь замѣчается обособленіе извѣстныхъ, имѣющихъ рѣшающее значеніе, мотивовъ. Изъ нихъ первую ступень мы назовемъ ступенью первобытнаго анимизма. Подъ этимъ терминомъ мы будемъ понимать ту ступень вѣры въ души, на которой, съ одной стороны, представленія о душѣ существуютъ лишь въ обѣихъ своихъ наиболѣе первоначальныхъ формахъ, какъ тѣлесная душа и душа-тѣнь, между тѣмъ, какъ позднѣйшія богатыя метаморфозы психе развиты еще самымъ скуднымъ образомъ,— а, съ другой стороны, культъ душъ сводится по существу къ предотвращенію вредныхъ дѣйствій, ожидаемыхъ со стороны душъ покойниковъ, и также чародѣйства, производимаго живыми. Къ тому же, и это послѣднее тоже относится къ первобытной вѣрѣ въ души, потому что чародѣю приписываютъ душевныя силы и потому что, сверхъ того, дѣйствія чаръ всецѣло направлены на душу или тѣло намѣченной жертвы, которой онѣ приносятъ болѣзнь, безуміе, смерть или какое-нибудь другое несчастіе. Въ остальномъ же вѣра въ чародѣйство относится къ тѣмъ постояннымъ элементамъ миѳологическаго мышленія, которые, переплетшись рано со всѣми другими явленіями, сохраняются, въ концѣ концовъ, еще долго послѣ того, какъ уже исчезли тѣ представленія, съ которыми они были первоначально соединены. Между прочимъ, это вообще является вѣрнымъ признакомъ первобытнаго происхожденія.

За вторую ступень мы примемъ ступень анимализма и манизма [1]). Она, въ свою очередь, распадается на двѣ фазы развитія, указываемыя обоими этими терминами. На первой изъ нихъ главную роль въ вѣрѣ въ души играетъ животное. Животныя считаются однородными съ человѣкомъ, но въ общемъ стоящими выше его существами, гнѣвъ или милость которыхъ могутъ быть поэтому гибельными или благодѣтельными. Отсюда развивается

[1]) При выборѣ слова «анимализмъ» я слѣдую примѣру Л. Фробеніуса, который, насколько я знаю, впервые употребилъ этотъ терминъ въ примѣненіи къ различнымъ формамъ культа животныхъ, въ особенности первобытнаго культа (Die Weltanschauung der Naturvölker, с. 394). На мой взглядъ, это слово болѣе удачно, чѣмъ обыкновенно употребляемое «тотемизмъ», которое, какъ мы увидимъ, обозначаетъ собственно лишь опредѣленную ступень этого культа. Но это не значитъ, что я согласенъ также съ мнѣніемъ Фробеніуса, будто животная миѳологія есть вообще низшая ступень миѳологіи. Во всякомъ случаѣ, въ предѣлахъ вѣры въ души, которой мы должны здѣсь заняться, низшей ступенью является не культъ животныхъ, а опредѣленный нами выше по своимъ наиболѣе общимъ признакамъ первобытный анимизмъ.

культъ опредѣленныхъ животныхъ, которыя почитаются въ качествѣ духовъ-хранителей и которыя вступаютъ въ связь съ замкнутой соціальной организаціей этой ступени благодаря тому, что опредѣленныя группы какого-нибудь племени или народца разсматриваютъ извѣстныхъ животныхъ, какъ духовъ ихъ предковъ. Племя или какое-нибудь подраздѣленіе его, ведутъ такимъ образомъ свое происхожденіе отъ этихъ животныхъ-защитниковъ или „тотемическихъ животныхъ“, какъ ихъ называютъ по тотемическому знаку, которымъ отдѣльный индивидъ указываетъ свою принадлежность къ племени. Изъ культа животныхъ предковъ развивается затѣмъ культъ человѣческихъ предковъ, въ особенности выдающихся среди нихъ, вождей племени или героевъ его. Такимъ образомъ, возникаетъ манизмъ или культъ предковъ, переходящій, въ свою очередь, въ культъ героевъ. Когда въ послѣднемъ начинаютъ исчезать тѣ признаки специфической принадлежности къ племени, которые присущи культу предковъ, то вмѣстѣ съ этимъ начинаютъ становиться болѣе тѣсными отношенія къ дальнѣйшимъ миѳологическимъ представленіямъ, въ особенности къ миѳу о природѣ, такъ что путемъ такихъ переходовъ разсматриваемыя явленія все болѣе и болѣе выходятъ изъ сферы собственно культа душъ.

Но вѣра въ души развилась еще и по другому направленію и при этомъ въ зависимости отъ самостоятельныхъ, не имѣющихъ непосредственной связи съ племенной организаціей, культурныхъ вліяній. Представленіе о духахъ-хранителяхъ, соединявшееся въ манизмѣ специфическимъ образомъ съ коллективнымъ племеннымъ сознаніемъ, обращается, вмѣстѣ съ развитіемъ сношеній, ростомъ потребностей и занятій, все болѣе и болѣе къ другимъ сферамъ жизни. Образуются представленія о духахъ-хранителяхъ, которые связаны съ опредѣленными мѣстами, которые осыпаютъ милостями горожанъ и поселянъ или же, наоборотъ, въ случаѣ небрежнаго отношенія къ культу ихъ, насылаютъ на нихъ всякаго рода бѣдствія. Такимъ образомъ, сфера вліянія этихъ духовъ-хранителей и мстителей начинаетъ охватывать земледѣліе, ремесло, торговлю и пр. Благодаря двойственности своей природы, содержащей въ себѣ добро и зло, а также благодаря тому, что все болѣе и болѣе теряется связь ихъ съ первоначальными представленіями о душѣ, они начинаютъ походить на демоновъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ было намѣчено выше это понятіе. Такъ образуется культъ демоновъ,— третья и послѣдняя ступень разсматриваемой эволюціи. Въ самомъ общемъ видѣ мы понимаемъ подъ этимъ культъ духовныхъ существъ, которыя не имѣютъ больше отношеній къ индивидуальнымъ душамъ, но свойства которыхъ представляютъ себѣ такими же, какъ и у индивидуальныхъ душъ, и которымъ въ частности приписываютъ, какъ и послѣднимъ, хорошіе или дурные помыслы, вслѣдствіе чего ихъ то почитаютъ, какъ демоновъ-хранителей, то боятся и пытаются умилостивить, какъ демоновъ-мстителей. Благодаря этимъ свойствамъ понятіе о демонахъ тоже укладывается въ рамку общаго понятія представленій о душѣ, и, въ соотвѣтствіи съ этимъ, культъ демоновъ обнаруживаетъ близкія отношенія къ другимъ формамъ культовъ души, такъ что его еще труднѣе, чѣмъ предыдущія формы, можно отдѣлить какими-нибудь рѣзкими границами. Такъ, съ одной стороны, онъ уже заключается въ вѣрѣ въ чародѣйство и въ чародѣйскихъ обычаяхъ первобытнаго

анимизма; а, съ другой, онъ соприкасается съ развитыми внутри анимализма и манизма представленіями о духахъ-хранителяхъ, являясь здѣсь собственно побочнымъ отвѣтвленіемъ, развившимся подъ вліяніемъ измѣнившихся соціальныхъ условій. Какъ самая многообразная изъ этихъ формъ, онъ въ то же время вторгается въ еще большей степени, чѣмъ каждое изъ предыдущихъ явленій, въ сферу представленій миѳа о природѣ, героическаго сказанія и этическихъ религій. Но дѣйствія вѣры въ демоновъ отличаются при этомъ существеннымъ образомъ отъ дѣйствій первобытнаго анимизма: послѣдній сопутствуетъ высшимъ формамъ миѳа въ извѣстной мѣрѣ, какъ незаконный отпрыскъ стародавнихъ представленій и поэтому нерѣдко выпирается ими, какъ „суевѣріе"; вѣра же въ демоновъ ассимилируется ими въ самыхъ разнообразныхъ формахъ: отчасти свойства демоновъ переходятъ на боговъ и героевъ, отчасти сами демоны продолжаютъ существовать въ качествѣ низшихъ божествъ или существъ, промежуточныхъ между высшими божествами и людьми; слѣдовательно, во всѣхъ этихъ случаяхъ они сохраняютъ свое мѣсто въ предѣлахъ самого миѳологическаго міровоззрѣнія. Въ этомъ можно признать развитой культъ демоновъ, несмотря на то, что начала его восходятъ до эпохи первобытнаго анимизма, за наиболѣе зрѣлую и имѣвшую наибольшее вліяніе на религіозное развитіе форму вѣры въ души, въ широкомъ смыслѣ слова, и притомъ за ту форму, которая по всему своему характеру стоитъ уже на границѣ между вѣрой въ души и миѳомъ о природѣ. Ибо, хотя демонъ послѣ своего освобожденія отъ индивидуальной души и носитъ еще наиболѣе существенныя черты этой послѣдней, но въ то же время въ образахъ демоновъ воды, вѣтра, растительности и мѣста онъ уже переходитъ въ область миѳа о природѣ.

Въ соотвѣтствіи съ этимъ всѣ эти формы развитія вѣры въ души вмѣстѣ съ относящимися къ нимъ культами можно разбить на двѣ большія группы. Изъ нихъ первая, по всѣмъ своимъ признакамъ болѣе первоначальная, охватываетъ первичную вѣру въ души и непосредственно связанныя съ ней явленія первобытнаго анимизма. Вторая же заключаетъ въ себѣ всѣ тѣ формы вѣры въ душеобразныя существа, въ которыхъ, правда, еще можно болѣе или менѣе ясно распознать первоначальное отношеніе къ первичной вѣрѣ въ души и къ культу душъ, но въ которыхъ все-таки исчезло непосредственное отношеніе къ первичнымъ формамъ тѣлесной души и психе, между тѣмъ, какъ въ то же время въ нихъ вошли иные мотивы, связанные отчасти съ измѣненіями внѣшнихъ формъ жизни, отчасти съ вліяніями миѳа о природѣ, выросшими въ это время въ большую силу. Поэтому мы ограничимся въ этой главѣ разсмотрѣніемъ явленій первобытнаго анимизма, происходящихъ изъ указанныхъ выше первоначальныхъ формъ вѣры въ души. Культы же животныхъ, предковъ и демоновъ, какъ переходныя формы, ведущія отъ собственной вѣры въ души, съ одной стороны, къ культамъ героевъ и боговъ, а, съ другой, въ широкую область миѳовъ о природѣ, мы разсмотримъ въ другой главѣ.

II. Первобытный анимизмъ.

1. Характеръ и миѳологическое положеніе первобытнаго анимизма.

а. Понятіе, распространеніе и миѳологическія соединенія анимизма.

Понятіе объ анимизмѣ колеблется обыкновенно въ новой психологіи между двумя значеніями. Во-первыхъ, подъ этимъ понимаютъ всю область вѣры въ души, по большей части еще со всѣми тѣми отвѣтвленіями ея, которыя идутъ отъ вѣры въ демоновъ въ сферу прочихъ миѳологическихъ представленій. Во-вторыхъ,—опять-таки примыкая къ расширенію представленій о душахъ, наблюдаемому въ вѣрѣ въ демоновъ—это слово понимаютъ еще общѣе въ смыслѣ вѣры во всеодушевленіе вещей, и такъ какъ всѣ миѳологическія представленія, въ особенности изъ области миѳа о природѣ, можно, въ концѣ концовъ, свести къ подобному всеодушевленію, то при такомъ широкомъ пониманіи слова анимизмъ и миѳологическое міровоззрѣніе становятся почти равнозначущими. Подъ „теоріей анимизма" понимаютъ поэтому также ту миѳологическую теорію, которая разсматриваетъ всю миѳологію, какъ дальнѣйшее развитіе вѣры въ души. Этимъ послѣднимъ вопросомъ мы займемся лишь позже. Здѣсь же вопросъ можетъ итти лишь о независимомъ отъ какихъ бы то ни было теорій фактѣ, какъ широко надо брать понятіе „анимизмъ", чтобы можно было провести раціональное разграниченіе между различными миѳологическими представленіями о вѣрѣ. Съ этой точки зрѣнія, не только второе, но даже и первое изъ вышеприведенныхъ обозначеній страдаетъ отъ нѣкоторой расплывчатости, причина которой заключается въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ то понятіе anima,—душа—отъ котораго образовано слово „анимизмъ", отошло совершенно на задній планъ: въ общемъ понятіи анимизма заключаются теперь не только первобытная вѣра въ души, но и вся совокупность вѣрованій въ духовъ и демоновъ. Нѣкоторымъ оправданіемъ этому является то обстоятельство, что эти дальнѣйшія явленія по всѣмъ своимъ признакамъ представляютъ продукты вѣры въ души, какъ это приходится признать, даже и не слѣдуя за анимистической теоріей въ ея дальнѣйшихъ комбинаціяхъ. Но, съ другой стороны, при этомъ стираются характерныя различія, вытекающія изъ того именно, что вѣра въ души на этихъ дальнѣйшихъ ступеняхъ развитія все больше и больше удаляется отъ первоначальныхъ представленій о душѣ и вбираетъ въ себя новые важные элементы. Это можно сказать прежде всего о тѣхъ признакахъ, которые характеризуютъ сперва анимализмъ и манизмъ, а затѣмъ и вѣру въ демоновъ, особенно на ея высшей ступени. Представленія о томъ, что души предковъ это духи-хранители ихъ потомства, возможны лишь на основѣ вѣры въ душу; но они не вытекаютъ необходимымъ образомъ изъ нея, какъ не вытекаютъ изъ нея и представленія о демонахъ, которые насылаютъ дождь и засуху, урожай и неурожай плодовъ, и тому подобныя чародѣйства. Но такъ какъ всѣ эти вторичныя представленія не

только предполагаютъ вѣру въ души, но и имѣются всегда налицо въ послѣдней въ качествѣ зародышей, то мы сможемъ разсматривать ихъ, какъ формы развитія вѣры въ души; но въ то же время мы должны будемъ провести рѣзкую границу между ними и первобытной вѣрой въ души, отъ которой они отличаются такими существенными новыми свойствами. Если мы желаемъ дать подходящее названіе для этой первоначальной вѣры въ души,— какой она обнаруживается до этого дифференцированія на анимализмъ, манизмъ и вѣру въ демоновъ и какой мы ее встрѣчаемъ еще и нынѣ въ рѣдкихъ, но очень ясно выраженныхъ, случаяхъ—то прежде всего здѣсь напрашивается названіе „первобытный анимизмъ", или, какъ мы можемъ выразиться кратко, просто „анимизмъ". Это слово будетъ употребляться нами поэтому не въ самомъ широкомъ, а въ самомъ узкомъ значеніи, ибо для послѣдней цѣли у насъ какъ разъ не хватаетъ подходящаго выраженія, между тѣмъ, какъ для каждой изъ дальнѣйшихъ формъ развитія какъ бы самъ собой напрашивается надлежащій терминъ. „Анимизмомъ", такимъ образомъ, мы будемъ называть ту простѣйшую форму вѣры въ души и культа душъ, когда представленія о душѣ находятся еще на первоначальной ступени своего образованія и когда, въ соотвѣтствіи съ этимъ, связанный съ ними культъ представляетъ лишь первобытнѣйшія формы. Въ качествѣ отрицательнаго критерія можно принять еще отсутствіе именно тѣхъ признаковъ, которыми отличаются дальнѣйшія ступени вѣры въ души, т.-е., слѣдовательно, отсутствіе культа животныхъ и предковъ, равно какъ и неизмѣнныхъ (и поэтому поднявшихся до степени правильныхъ формъ культа) представленій о демонахъ. Къ этому надо еще присоединить отсутствіе разработаннаго миѳа о природѣ, что не исключаетъ, разумѣется, начатковъ таковаго, состоящаго въ отдѣльныхъ миѳологическихъ представленіяхъ или сказаніяхъ. Изъ той непрерывности и незамѣтности, съ какой эта ступень переходитъ въ слѣдующія, ясно вытекаетъ, что здѣсь нигдѣ не можетъ быть и рѣчи объ абсолютныхъ установленіяхъ границъ. Поэтому многочисленные зародыши къ дальнѣйшему развитію мы встрѣчаемъ уже въ предѣлахъ первобытнаго анимизма, не говоря о внѣшнихъ явленіяхъ перенесенія. Эти послѣднія обнаруживаются у племенъ, связанныхъ между собой общимъ культомъ и культурой, въ томъ, что тѣ группы, которыя вступили въ сношенія съ болѣе культурными народами, обладаютъ миѳологическими представленіями, неизвѣстными ихъ оставшимся изолированными соплеменникамъ. Такъ, напримѣръ, у туземныхъ племенъ южной Австраліи, которыя какъ по своей культурѣ, такъ и по своей соціальной организаціи, стоятъ выше племенъ внутренней и восточной части этого материка, мы встрѣчаемъ наряду съ чертами первобытнаго анимизма представленія объ адѣ и небѣ и о творцѣ міра, производящемъ судъ надъ людьми, т.-е. такія миѳологическія образованія, которыя явнымъ образомъ выдаютъ вліяніе христіанскихъ идей, между тѣмъ, какъ у племенъ внутренней Австраліи, менѣе доступныхъ вліянію европейцевъ, мы не находимъ и слѣда подобныхъ идей [1]). Въ такихъ случаяхъ, какъ здѣсь, когда присоединенныя къ первоначальному анимизму представленія значительно возвышаются надъ общимъ уровнемъ культуры, невозможно

[1]) E. M. Curr, The Australian Race, т. I, 1886, с. 43 и сл.

было бы сомнѣваться въ томъ, что все это импортированныя извнѣ идеи, если бы даже и не было и безъ того ясно, какъ Божій день, что онѣ христіанскаго происхожденія. Но въ другихъ случаяхъ должны были издавна происходить благодаря сношеніямъ и смѣшеніямъ съ другими племенами миѳологическія комбинаціи: при нихъ, правда, доминирующая роль продолжала оставаться за первобытнымъ анимизмомъ, но онъ пропитывался элементами первоначально, можетъ-быть, ему чуждаго миѳа о природѣ или же элементами высшихъ ступеней вѣры въ души, какъ, напримѣръ, культъ животныхъ и демоновъ. Такъ, напримѣръ, на сѣверѣ Австраліи ясно замѣтно вліяніе малайско-полинезійскаго архипелага. Такимъ же точно образомъ и въ меланезійскихъ областяхъ мы находимъ, какъ въ физическихъ расовыхъ признакахъ, такъ и въ обычаяхъ и легендахъ, повсюду смѣшеніе различныхъ элементовъ: на основѣ, принадлежащей цѣликомъ еще эпохѣ первобытнаго анимизма, расположены—сравнительно, менѣе связаннымъ образомъ—различные элементы богатой полинезійской миѳологіи природы. По выдѣленіи всѣхъ этихъ элементовъ, въ которыхъ можно болѣе или менѣе ясно разглядѣть первоначально постороннія примѣси, остается масса представленій и глубоко проникающихъ въ толщу жизни обычаевъ, относительно которыхъ нѣтъ никакого основанія отрицать ихъ туземное происхожденіе. Они забираются уже настолько далеко въ сферу представленій анимализма и манизма, что какъ разъ въ тѣхъ областяхъ, гдѣ благодаря вліяніямъ совмѣстной жизни образуется болѣе прочная племенная организація, первобытный анимизмъ составляетъ въ совокупности проникающаго всѣ жизненныя отношенія тотемизма только отдѣльный, выдѣляющійся своимъ вліяніемъ на другія представленія, элементъ [1]). Такимъ образомъ, при наличности существующихъ отношеній, понятіе первобытнаго анимизма имѣетъ повсюду лишь значеніе абстракціи, при которой мы отвлекаемся отъ прочихъ слагающихъ, развившихся отчасти изъ него, отчасти присоединившихся извнѣ. Но такъ какъ эти слагающія варіируютъ, въ зависимости отъ областей кочеванія и соціальной организаціи племенъ, гораздо сильнѣе, чѣмъ специфически анимистическія представленія и обычаи, то уже одни эти внѣшнія условія распространенія дѣлаютъ вѣроятнымъ, что когда-то здѣсь въ основѣ лежалъ первобытный анимизмъ и лишь затѣмъ на этой основѣ возникъ, подъ вліяніемъ новыхъ условій совмѣстной жизни, тотемистическій кругъ представленій. Это допущеніе становится еще тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что—какъ мы увидимъ—психологическая связь чувствъ и представленій, ведущихъ отъ анимизма къ тотемизму, довольно ясна и что, слѣдовательно, тотемизмъ предполагаетъ анимизмъ, между тѣмъ, какъ его нельзя было бы понять психологически въ качествѣ первичной миѳологической формы. Съ этимъ совершенно согласуется и то, что тамъ, гдѣ тотемистическія представленія ослабѣли или даже совершенно исчезли подъ вліяніемъ переселеній, войнъ или другихъ условій, измѣняющихъ соціальное состояніе, тамъ все-таки остается тотъ основной анимистическій слой, на основѣ котораго они развились.

То же самое по существу мы наблюдаемъ и въ области африканскихъ народностей. На югѣ онѣ, повидимому, переняли обрывки полинезійской ми-

[1]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia, с. 151 и сл.

ѳологіи или даже обнаружили мѣстами зародыши самостоятельнаго миѳа о природѣ. Здѣсь, очевидно, раньше были широко распространены тотемистическія представленія, но постепенно они исчезли, такъ что въ большинствѣ случаевъ отъ нихъ остались лишь слѣды. Послѣ всѣхъ метаморфозъ и превращеній здѣсь сохранился, какъ особенно важный элементъ, анимизмъ, развившійся въ ту обширную систему чародѣйскихъ вѣрованій, которую обыкновенно называютъ фетишизмомъ [1]). Другой областью, въ которой—правда, смѣшавшись съ другими, можетъ-быть, посторонними представленіями—господствуетъ анимизмъ, являются орды первобытнаго бразильскаго населенія. Въ ихъ легендахъ и обычаяхъ мы встрѣчаемъ, наряду съ отголосками полинезійскихъ представленій, остатки тотемистическаго культа животныхъ, который, распространенный нѣкогда по всему американскому материку и прилежащимъ къ нему островамъ, оставилъ особенно прочные слѣды въ культѣ и обычаяхъ сѣверо-американскихъ индѣйскихъ племенъ [2]). Въ общемъ, сфера первобытнаго анимизма производитъ впечатлѣніе первичной миѳологической формаціи, сохранившейся въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ лишь въ отдѣльныхъ пунктахъ обитаемой суши; но зато она пропитала собой повсюду позднѣйшія образованія, обнаруживаясь даже въ высшихъ формахъ религіи во многихъ пережиткахъ. Ибо, если внимательнѣе присмотрѣться къ общимъ, спеціально присущимъ анимизму, признакамъ, то они въ своемъ распространеніи въ пространствѣ и времени оказываются обладающими такимъ постоянствомъ, какого мы не встрѣтимъ ни на какой другой миѳологической ступени. Мы наталкиваемся на одни и тѣ же по существу явленія, безразлично, будемъ ли мы имѣть дѣло съ дикарями Австраліи или Бразиліи, съ огнеземельцами на крайнемъ югѣ Новаго Свѣта или съ эскимосами приполярныхъ странъ, или же если, наконецъ, мы станемъ разыскивать слѣды ихъ въ религіяхъ древнихъ семитовъ и индогерманцевъ или же въ современномъ народномъ суевѣріи. Но они, разумѣется, пропитаны въ самой различной степени элементами другихъ представленій, которыя могутъ видоизмѣнить первоначальный анимизмъ и свести его къ немногимъ остаткамъ, какъ это въ общемъ и случилось съ миѳологіями великихъ культурныхъ и полукультурныхъ народовъ Стараго и Новаго Свѣта; въ другихъ же случаяхъ анимизмъ можетъ сохраняться съ прежней своей силой и развиваться съ нѣкоторой самостоятельностью. Для послѣдняго превосходнымъ образчикомъ является Полинезія съ ея широко развитымъ миѳомъ о природѣ и ея остановившимся во многихъ отношеніяхъ на ранней ступени развитія культомъ душъ. Разумѣется, и здѣсь—какъ и въ другихъ случаяхъ—анимизмъ долженъ былъ испытать вліяніе миѳа о природѣ. Это вліяніе обнаруживается особенно замѣтно въ представленіяхъ о загробной жизни и о странѣ душъ,

[1]) Ср. объ отношеніяхъ между Африкой и Полинезіей, особенно L. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, с. 217 и сл. Объ отношеніяхъ къ тотемизму см. Ch. Patridge, The Cross River Natives, 1905, с. 217 и сл.

[2]) Смѣшеніе анимистическаго основного теченія съ разнообразными—занесенными, вѣроятно, извнѣ—элементами бросается прямо въ глаза въ сообщеніи К. фонъ-денъ-Штейнена о бакаирахъ (Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens[2], с. 303 и сл.), особ. с. 319 и сл. Ср. также P. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, 1891, с. 38 и сл., и Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. 1905, с. 10 и сл.

представленіяхъ, которыя возникли лишь черезъ посредство миѳа о природѣ и въ дальнѣйшемъ вошли въ него, по крайней мѣрѣ, отчасти. Такъ какъ они представляютъ своего рода промежуточную область и поэтому развиваются до нѣкоторой степени самостоятельнымъ образомъ, независимо отъ остальныхъ элементовъ вѣры въ души, то мы ими займемся лишь въ слѣдующей главѣ. Здѣсь мы замѣтимъ лишь, что первобытный анимизмъ—пока онъ свободенъ отъ этихъ постороннихъ примѣсей и особенно отъ внѣшнихъ религіозныхъ вліяній—знакомъ, по всѣмъ видимостямъ, съ представленіями о загробномъ существованіи души лишь въ тѣхъ узкихъ предѣлахъ, въ какихъ эти представленія содержатся въ самой первоначальной вѣрѣ въ души. Но зато въ немъ совершенно не развились представленія объ особенномъ мѣстопребываніи душъ.

Вліянія на анимизмъ другихъ формъ миѳа, и въ особенности миѳа о природѣ, неизбѣжны. Въ виду этого мы сможемъ получить болѣе или менѣе вѣрную картину вѣры въ души вообще, лишь разыскивая ее тамъ, гдѣ указанныя постороннія примѣси не играютъ такой значительной роли и не затемняютъ основныхъ контуровъ картины, или тамъ, гдѣ ихъ можно ясно отдѣлить отъ первичной анимистической формаціи, на которой онѣ отложились для того, чтобы впослѣдствіи нерѣдко исчезнуть почти безъ остатка. Первое условіе мы имѣемъ, повидимому, у туземцевъ гористаго востока и внутренней части Австраліи, къ которымъ далѣе присоединяется на далекомъ разстояніи первоначальное папуасское населеніе Новой Гвинеи и нѣкоторыхъ изъ сосѣднихъ островов. Второе же условіе осуществлено болѣе или менѣе точно повсемѣстно, тамъ, гдѣ явленія анимизма—хотя они и переплелись съ иными миѳологическими представленіями—играютъ, однако, доминирующую роль въ культѣ и въ практическомъ образѣ жизни человѣка. Если не говорить объ отдѣльныхъ остаткахъ у некультурныхъ или регрессировавшихъ въ своей культурѣ племенъ, то мы имѣемъ два крупныхъ центра анимизма,—съ одной стороны, въ Старомъ Свѣтѣ у африканскихъ негровъ (вмѣстѣ съ бушменами и готтентотами), а, съ другой, въ Новомъ Свѣтѣ, у дикарей Южной Америки. Среди нихъ надо выдѣлить особенно негритянскую расу. Анимизмъ здѣсь произрастаетъ на почвѣ, хотя и отсталой, но совсѣмъ не первобытной, культуры. Если отвлечься отъ примѣсей изъ различныхъ миѳовъ о природѣ, то анимизмъ здѣсь свелся, главнымъ образомъ, къ образованію и развитію одного, играющаго весьма крупную роль чародѣйскаго культа, такъ называемаго „фетишизма". Конечно, явленія фетишизма не ограничиваются одной областью африканскихъ народовъ, и ихъ нельзя также—какъ это дѣлалось иногда—принимать за нѣкоторую специфическую форму религіи. Но они представляютъ все-таки огромный интересъ: выросши, какъ это видно по всему ихъ характеру, непосредственно изъ первичнаго анимизма, они приняли благодаря культурной почвѣ, на которой они возникли, формы культа, далеко выходящія въ большинствѣ случаевъ изъ рамокъ первобытнаго анимизма [1]).

[1]) Для Австраліи ср. къ этому Edw. Curr, The Australian Race, 1881, особенно т. I. Кромѣ того, K. Lumholtz, Unter Menschenfressern, 1892, особ. с. 226, 250 и сл. R. Semon, Im australischen Busch[2]. 1903, с. 250 и сл. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, 1904, с. 355 и сл. Spencer and Gillen The native, Tribes of Central Austra-

b. *Естественныя и культурныя условія анимизма.*

Если задать невольно напрашивающійся въ виду этихъ условій распространенія вопросъ, какіе факторы духовнаго и физическаго рода являются достаточно всеобщими, чтобы ими можно было объяснить постоянство явленій, наблюдаемое въ чистыхъ формахъ первобытнаго анимизма, то прежде всего, разумѣется, приходитъ въ голову мысль о недостаточномъ развитіи „интеллекта". Таковъ дѣйствительно, обычный отвѣтъ, который даютъ здѣсь, какъ и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ о духовномъ состояніи какой-нибудь отсталой и малокультурной расы. Этотъ отвѣтъ, къ тому же, превосходно гармонируетъ съ ходячей интеллектуалистической теоріей развитія миѳовъ. Если принять вмѣстѣ съ этой послѣдней, что всякая миѳологія представляетъ первобытное интеллектуальное истолкованіе явленій, оказываясь такимъ образомъ какъ бы первичнымъ научнымъ объясненіемъ, то весьма естественно умозаключать отъ низкаго уровня миѳологіи къ слабому развитію интеллекта. Тамъ же, гдѣ вовсе не имѣется миѳа въ собственномъ смыслѣ слова, тамъ, съ этой точки зрѣнія, пришлось бы неизбѣжно принять полное отсутствіе духовныхъ качествъ, свойственныхъ вообще человѣку. Но даже австралійскіе дикари, почти совершенно лишенные культуры, представляютъ полное противорѣчіе этой гипотезѣ. Ихъ описываютъ намъ хитрыми, ненадежными, но иногда также и расторопными слугами и проводниками, при чемъ по умственнымъ способностямъ они врядъ ли многимъ уступаютъ другимъ малокультурнымъ, но обладающимъ богатой миѳологіей, племенамъ. Еще благопріятнѣе отзывы о ботокудахъ и другихъ южно-американскихъ дикаряхъ [1]). Что касается бушменовъ и эскимосовъ, то ихъ богатая фантазія, об-

lia, 1899 и The northern Tribes of Central Australia, 1904, с. 455 и сл. (Впрочемъ,
въ трехъ послѣднихъ работахъ на первомъ планѣ стоитъ изслѣдованіе отношеній
формъ культа и остатковъ культа къ соціальной организаціи племенъ, и поэтому они
представляютъ интересъ, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія тотемизма, которымъ
мы займемся ниже). Для папуасовъ ср. Codrington, The Melanesians, 1891. O. Schel-
long, Familienleben und Gebräuche der Papuas der Umgebung von Finschhafen, Zeit.
für Ethnologie, т. 21, особ. с. 19 и сл. Относительно южно-американскихъ дикарей
см. упомянутыя выше сочиненія K. von den Steinen'a и P. Ehrenreich'a. Кромѣ того,
Ehrenreich, Ueber die Botokudos, Zeitsch. für Ethnologie, т. 19, 1887, с. 30 и сл. О «фе-
тишизмѣ» африканскихъ племенъ существуетъ очень богатая и довольно старинная ли-
тература. Болѣе старая часть ея была обработана Вайтцомъ во второмъ томѣ его Anthro-
pologie der Naturvölker (1860). Во всемъ своемъ объемѣ явленія эти разсматриваются
Fr. Schultze, Der Fetischismus, 1871 и въ его болѣе новомъ произведеніи, Psychologie
der Naturvölker, 1900, с. 215 и сл. Л. Фробеніусъ, выдвинувшійся своими цѣнными ра-
ботами по африканской миѳологіи—въ особенности указаніемъ областей распростра-
ненія извѣстныхъ натуръ-миѳологическихъ представленій и ихъ связей съ Полинезіей—
обращаетъ главное вниманіе, слѣдуя своей точкѣ зрѣнія, на распространенныя въ Аф-
рикѣ сказки и легенды. Но для практическаго жизнепониманія и для господствующей
формы вѣры рѣшающее значеніе имѣютъ не столько послѣднія, сколько прежде всего
культъ и его отправленіе, а здѣсь, во всякомъ случаѣ, характерна преобладающая основ-
ная анимистическая черта. Ср. къ этому L. Frobenius, Die Weltanschauung der Natur-
völker, 1898, с. 217 и сл. Der Ursprung der Kultur, I, 1898 (Африканскія культуры. При-
ложеніе, с. 305 и сл.). Къ вопросу объ отношеніи между такъ называемой низшей миѳо-
логіей и «высшей», т.-е. миѳомъ о природѣ, мы вернемся еще въ гл. V.

[1]) Ср., напримѣръ, Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, с. 27. О ботоку-

наруживающаяся въ ихъ рисункахъ и рѣзныхъ работахъ, а также въ ихъ сказкахъ и легендахъ, совершенно независимыхъ отъ первобытнаго анимизма ихъ похоронныхъ и чародѣйскихъ обычаевъ, является краснорѣчивымъ доказательствомъ вообще духовной одаренности ихъ. Словомъ, результаты всѣхъ этихъ наблюденій можно резюмировать слѣдующимъ образомъ: интеллектуальныя способности отдѣльнаго дикаря, разсматриваемыя независимо отъ вліяній окружающей обстановки и соціальной среды, не находятся въ какомъ-нибудь опредѣленномъ отношеніи къ степени первобытности формъ вѣры въ души и къ связи ихъ съ миѳологическими представленіями иного происхожденія.

Но зато тѣмъ отчетливѣе сказывается другое вліяніе. Оно заключается въ с о ц і а л ь н о й о р г а н и з а ц і и, развитіе которой, насколько можно судить, идетъ вообще параллельно съ указаннымъ выше религіознымъ развитіемъ. Это выражается прежде всего въ томъ, что тамъ, гдѣ первобытный анимизмъ выступаетъ въ своей наиболѣе первоначальной, совершенно свободной отъ примѣси постороннихъ миѳологическихъ элементовъ, формѣ, тамъ вообще отсутствуетъ болѣе прочная соціальная организація, выходящая изъ рамокъ отдѣльной семьи (при чемъ отсутствіе такой организаціи можетъ объясняться какъ тѣмъ, что ея никогда не было, такъ и тѣмъ, что она—какъ это приходится принять во многихъ случаяхъ, если даже не въ большинствѣ ихъ—распалась въ виду неблагопріятныхъ условій). Но по мѣрѣ того, какъ связь племенъ принимаетъ болѣе прочныя формы, начинаютъ обнаруживать свое дѣйствіе и иные мотивы, и, кромѣ того, пріобрѣтаютъ большее вліяніе внѣшнія воздѣйствія, дающія новые импульсы миѳологическому сознанію. Типичнымъ примѣромъ этого является опять-таки Австралія: здѣсь многія изъ живущихъ почти совершенно изолированно туземныхъ племенъ Квинслэнда потеряли почти всякое воспоминаніе о болѣе или менѣе близкомъ родствѣ съ другими кланами, съ которыми они встрѣчаются; вмѣстѣ съ этимъ они не имѣютъ никакихъ миѳологическихъ представленій, выходящихъ изъ рамокъ самой первоначальной вѣры въ души и въ чародѣйство. Наоборотъ, большинство другихъ австралійскихъ племенъ давно привлекло къ себѣ вниманіе соціологовъ правильностью своей, хотя и первобытной, но твердо установленной, половой организаціи. При этомъ наименованія отдѣльныхъ клановъ, часто заимствованныя изъ міра животныхъ, указываютъ на ясно выраженный тотемизмъ, который развился здѣсь — какъ это приходится принять — изъ первобытнаго анимизма [1]). Но эта тѣсная связь между соціальной организаціей и миѳологическимъ развитіемъ есть лишь частный случай связи между первой и культурнымъ развитіемъ вообще. Человѣкъ, живущій изолированно или въ узкомъ кругѣ слабо связанной отдѣльной семьи, предоставленъ—какъ въ физическомъ, такъ и въ духовномъ отношеніи—почти исключительно своимъ собственнымъ силамъ; онъ имѣетъ дѣло лишь съ тѣми орудіями, которыя онъ изготовляетъ въ зависимости отъ своей мгновенной потребности или по столь же первобытнымъ образцамъ, и съ тѣми представленіями, которыя онъ создалъ подъ вліяніемъ своихъ естественныхъ инстинк-

дахъ, Zeitschrift für Ethnologie, т. 19, с. 36. Ср. ко всему этому вопросу A. Vierkandt, Naturvölker u. Kulturvölker, 1896, с. 74 и сл.

[1]) A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, 1904, с. 34 и сл.

товъ. Здѣсь нѣтъ воспоминаній о предыдущихъ поколѣніяхъ, идущихъ далѣе поры своего собственнаго дѣтства. Поэтому здѣсь повторяются, не показывая признаковъ развитія, одни и тѣ же представленія, имѣющія своимъ источникомъ непосредственно окружающую среду или же давленіе неизмѣнныхъ инстинктовъ и чувствъ. Отсутствіе традиціи не даетъ мѣста дальнѣйшему развитію представленій. Поэтому причиной однообразнаго характера вѣры въ души и ея узко ограниченной сферы является изолированность во времени и въ пространствѣ, отсутствіе соціальной связи и историческаго преданія. Но оба эти момента—именно общественная изолированность и ограниченность историческаго воспоминанія рамками единичнаго существованія—въ свою очередь, тѣсно связаны другъ съ другомъ, такъ какъ лишь племенной союзъ сохраняетъ память объ отдѣльномъ человѣкѣ и его дѣяніяхъ. Чѣмъ естественнѣе связь между единообразіемъ первобытнаго состоянія и условіями изолированнаго существованія, не имѣющаго ни культуры, ни исторіи, тѣмъ съ большей увѣренностью мы можемъ разсматривать эти явленія, какъ признаки первобытной миѳологіи. При этомъ мы можемъ оставить въ сторонѣ вопросъ, имѣемъ ли мы въ подобныхъ случаяхъ (т.-е. въ такихъ, гдѣ наряду съ общими условіями первобытнаго анимизма имѣются уже и проявленія его) дѣло съ первобытными начальными состояніями человѣческаго общества или же въ отдѣльныхъ случаяхъ (если не въ большинствѣ ихъ) съ регрессивными явленіями, смѣнившими эпохи нѣкогда высшей культуры. Какъ ни важенъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія первобытной исторіи и исторіи культуры человѣка, психологически онъ не имѣетъ никакого значенія: вѣдь, психическіе признаки первобытнаго состоянія связаны лишь съ условіями указанной выше изолированности въ пространствѣ и во времени; сами же эти признаки остаются одинаковыми, независимо отъ того, предшествовали ли подобной изолированности въ какомъ-то неизвѣстномъ прошломъ другія состоянія или нѣтъ. Орудія и художественные памятники какой-нибудь исчезнувшей культуры могутъ сохраниться, хотя бы носители этой культуры давно исчезли изъ памяти живыхъ людей. Но миѳологическія представленія могутъ сохраниться лишь до тѣхъ поръ, пока не исчезла совершенно изъ памяти породившая ихъ культура, пока она связана съ настоящимъ хоть какими-нибудь нитями. Въ первобытномъ состояніи эта связь съ прошлымъ порывается; поэтому въ примѣненіи къ лишенному культуры и исторіи дикарю теряетъ совершенно смыслъ вопросъ, была ли у него въ какую-нибудь отдаленную эпоху исторія или нѣтъ. Поэтому же и неразрѣшимъ, по всѣмъ видимостямъ, и для историка вопросъ, примѣнима ли гипотеза регресса въ этомъ отношеніи къ существующимъ еще нынѣ первобытнымъ расамъ. Вѣдь, не имѣющее исторіи общество можетъ или быть такимъ само по себѣ испоконъ вѣку или же можетъ стать такимъ въ какой-нибудь опредѣленный моментъ, а тамъ, гдѣ встрѣчаются слѣды развитыхъ представленій, они могутъ быть какъ остатками прежней культуры, такъ и элементами занесенной чуждой культуры. Поэтому борьба мнѣній имѣетъ своимъ источникомъ въ этомъ случаѣ не столько самые факты, сколько общія принципіальныя точки зрѣнія спорящихъ. Этнологъ, преисполненный вѣры въ единое происхожденіе человѣчества, будетъ естественно склоняться къ гипотезѣ регресса. Этнологъ же, поклоняющійся идеѣ эволюціи, будетъ видѣть

въ воззрѣніяхъ первобытнаго человѣка аргументъ, если не въ пользу животнаго происхожденія человѣка, то въ пользу линіи развитія, опускающейся внизъ почти до границы животнаго міра. Поскольку дѣло идетъ объ оцѣнкѣ интеллектуальныхъ способностей, обѣ эти гипотезы одинаково недостовѣрны. Но для психологическаго состава факта обѣ онѣ одинаково несущественны. Вѣдь духовныя различія человѣческихъ расъ достаточно велики, чтобы дѣлать всегда возможной гипотезу о раздѣльномъ происхожденіи ихъ, и достаточно малы, съ другой стороны, чтобы дѣлать всегда возможной гипотезу о единомъ происхожденіи. Мы уже видѣли выше, что произведенная въ духѣ эволюціонной теоріи попытка вывести состояніе низшихъ первобытныхъ племенъ изъ ихъ недостаточныхъ духовныхъ способностей не согласуется съ фактами наблюденія. Поэтому права или нѣтъ эволюціонная теорія въ конечномъ счетѣ, какъ таковая, аргументы ея не находятся болѣе въ психологической области. Вѣдь, проблемы происхожденія расъ касаются такой глубокой старины, по сравненію съ которой все то, чтó могутъ сказать намъ о духовныхъ свойствахъ народовъ историческое преданіе и непосредственное наблюденіе, относится къ кратковременному прошлому. Тѣмъ важнѣе зато для народно-психологическаго изслѣдованія, что мы встрѣчаемъ у человѣка на различныхъ ступеняхъ его культуры разнообразнѣйшія формы развитія вѣры и культа; въ этомъ ряду развитія имѣется и та ступень, о которой можно, по всѣмъ видимостямъ, сказать, что она не только самая ранняя изъ всѣхъ данныхъ налицо ступеней, но что она является также, вѣроятно, наиболѣе первоначальнымъ исходнымъ пунктомъ миѳологическаго развитія, какой только возможенъ при присущихъ человѣку въ его прошедшемъ и настоящемъ духовныхъ свойствахъ. Но чѣмъ единообразнѣе оказываются на этой ступени первобытнаго анимизма воззрѣнія у независимыхъ другъ отъ друга племенъ, тѣмъ больше будемъ мы имѣть право утверждать, что они являются необходимымъ психологическимъ продуктомъ миѳотворческаго сознанія, поскольку отсутствуютъ всѣ мотивы и импульсы, исходящіе изъ культуры и исторіи. Въ этомъ смыслѣ можно разсматривать первобытный анимизмъ, какъ духовное выраженіе человѣческаго естественнаго состоянія, поскольку это послѣднее вообще доступно нашему наблюденію. Но не слѣдуетъ все-таки забывать того, что анимизмъ даже въ сферѣ миѳологіи есть лишь одна изъ формъ выраженія этого естественнаго состоянія; и какъ ни важна эта форма, она не является, однако, единственной. Наоборотъ, въ слѣдующей главѣ мы познакомимся съ извѣстными основными представленіями миѳа о природѣ, который, хотя и тѣсно связанъ съ древнихъ поръ съ миѳомъ о душѣ, первоначально обязанъ своимъ происхожденіемъ самостоятельному источнику.

c. Общія свойства анимизма.

Если желать охарактеризовать немногими словами анимизмъ, какъ онъ обнаруживается въ тѣхъ областяхъ, гдѣ онъ господствуетъ единовластно или гдѣ онъ во всякомъ случаѣ играетъ—при наличности другихъ миѳологическихъ представленій—доминирующую роль, то его можно назвать вѣрой въ души и въ чародѣйство, при чемъ изъ представленій о душѣ здѣсь господствуютъ

самыя первобытныя, изъ чародѣйскихъ обычаевъ—самые простые. Самыми первобытными представленіями являются повсемѣстно въ областяхъ распространенія анимизма слѣдующихъ два: представленіе о нераздѣльной тѣлесной душѣ и представленіе о душѣ-тѣни. Но зато здѣсь еще не имѣется опредѣленнаго и яснаго выдѣленія душъ органовъ. Повидимому, въ это время еще не замѣтили (или не обратили на это вниманія), что вмѣстѣ съ прекращеніемъ жизни прекращаются и біеніе пульса и дыханія; соотвѣтственно съ этимъ мы не встрѣчаемъ здѣсь тѣхъ разнообразныхъ миѳовъ о душѣ, которые имѣютъ свой корень въ представленіи о душѣ-дыханіи. Но и здѣсь нерѣдко выдѣляются изъ общей массы нѣкоторыя опредѣленныя части тѣла, въ которыхъ заключены душевныя силы въ особенно концентрированной формѣ. Среди нихъ мы находимъ (мотивы этого см. выше), съ одной стороны, почки съ окружающимъ ихъ жиромъ, а, съ другой, кровь—послѣднюю въ особенности тогда, когда она вытекаетъ изъ тѣла убитаго человѣка. Эту душу можно присвоить себѣ, если съѣсть мясо, а въ особенности, если выпить кровь и съѣсть почечный жиръ. Первоначальный источникъ людоѣдства, существующаго и теперь еще у нѣкоторыхъ первобытныхъ народовъ и распространеннаго во многихъ мѣстахъ до появленія европейцевъ, кроется, по всѣмъ вѣроятіямъ, въ этомъ представленіи. Но впослѣдствіи къ этому присоединился еще новый побудительный импульсъ въ видѣ голода; это имѣло мѣсто въ особенности тамъ, гдѣ звѣроловство стало тяжелымъ промысломъ и гдѣ человѣку пришлось поэтому обратиться къ растительной пищѣ, какъ, напримѣръ, въ Австраліи и въ нѣкоторыхъ частяхъ Океаніи. Наоборотъ, до тѣхъ поръ, пока анимизмъ не развился въ тотемизмъ, мы не находимъ и слѣда того, что по отношенію къ животнымъ существовали представленія, сходныя съ тѣми, которыя, вѣроятно, нѣкогда лежали въ основѣ людоѣдства. Жертвоприношеніе животныхъ въ его первобытномъ видѣ, когда, поѣдая животное, присваивали себѣ также его душевныя свойства, относится, по всѣмъ видимостямъ, лишь къ слѣдующей ступени. На ступени же первобытнаго анимизма добытое животное является просто пищей, какъ и съѣдобныя растенія.

Въ сферѣ представленій первобытнаго анимизма важную роль наряду съ мало дифференцированной формой тѣлесной души играетъ уже и душа-тѣнь. Ее видятъ во снѣ, а тамъ, гдѣ къ этому подаютъ поводъ окружающая физическая среда и извѣстное состояніе духа, она является благодаря силѣ ассоціацій съ образами сновидѣній и наяву. Ей подвластны и живые и мертвые. Спящій человѣкъ можетъ увидѣть во снѣ какъ покойника, такъ и находящагося далеко товарища или грознаго врага. Но она существуетъ въ двоякомъ видѣ: съ одной стороны, она продолжаетъ существовать въ тѣлѣ, съ другой же, какъ объ этомъ единогласно свидѣтельствуютъ сны и иллюзіи, происходящія наяву, она можетъ скитаться внѣ тѣла, сохраняя то обличье, которымъ она обладала при жизни. О томъ, какъ вообще возможны другъ подлѣ друга обѣ эти формы души, вовсе не спрашиваютъ; это—реальное переживаніе. Точно такъ наряду съ мертвецомъ, съ которымъ связано путемъ прочной ассоціаціи представленіе о его душевной жизни, имѣется, какъ нѣчто фактически переживаемое, образъ сновидѣнія, который дѣйствительно видятъ бродящимъ тамъ и сямъ. Оба эти представленія о душѣ ассоціируются затѣмъ, въ свою очередь, такъ тѣсно между собой, что все

то, что испытываетъ одна изъ этихъ душъ, начинаетъ передаваться и другой. Поэтому стараются первымъ дѣломъ избавиться отъ тѣла покойника. Живой властенъ распоряжаться имъ, между тѣмъ, какъ образъ сновидѣнія не подчиняется его волѣ. Разъ тѣло оставлено въ какомъ-нибудь пустынномъ мѣстѣ или зарыто въ землю, такъ что оно убрано изъ глазъ людскихъ, то вскорѣ пропадаетъ и воспоминаніе о немъ. Наряду съ этимъ существуетъ цѣлый рядъ другихъ средствъ, имѣющихъ цѣлью сдѣлать невозможнымъ возвращеніе духа. Такъ, напримѣръ, у трупа привязываютъ ноги къ туловищу для того, чтобы онъ не могъ двигаться; или же его оставляютъ гнить на высокихъ сооруженіяхъ; когда же мягкія части сгнили, то кости закапываютъ въ землю. Въ Квинслендѣ во многихъ мѣстахъ оставляютъ мертвецовъ на уединенныхъ высотахъ, которыхъ избѣгаютъ живые. У папуасовъ изъ Финшгафена сперва крѣпко перевязываютъ веревками члены мертвеца, чтобы лишить его возможности двигаться, а затѣмъ, чтобы сдѣлать для него окончательно невозможнымъ возвращеніе, его закапываютъ въ землю и утаптываютъ плотно могилу. Какъ способы погребенія, такъ и подарки, которые кладутъ въ гробъ покойника—предметы украшенія, пища, даже жена, которую ему приносятъ въ жертву—имѣютъ, повидимому, первоначально цѣлью не культъ мертвыхъ, а защиту и охрану живыхъ. Впрочемъ, и здѣсь уже встрѣчается смѣшеніе мотивовъ. Это наблюдается ясно тамъ, гдѣ вмѣстѣ съ возникновеніемъ болѣе прочнаго соціальнаго порядка образуются и болѣе правильныя формы культа мертвыхъ.

Несомнѣнно, культъ мертвыхъ есть наиболѣе ранняя форма культа вообще, и онъ остается въ теченіе долгаго времени единственной формой его. Необходимо значительно большее развитіе соціальной культуры, чтобы могли развиться культовыя дѣйствія и въ другихъ сферахъ жизни, какъ, напримѣръ, обычаи, связанные съ эпохой наступленія половой зрѣлости или съ обработкой полей, съ жатвой, или съ рожденіемъ, вступленіемъ въ бракъ и пр. Но и культъ мертвыхъ, представляя собой извѣстную правильную связь опредѣленныхъ обычаевъ, связанъ съ нѣкоторой соціальной организаціей, въ которой—какъ бы она ни была элементарна—должна быть возможна непрерывность общихъ формъ жизни. Съ этой точки зрѣнія наблюдаемые у туземцевъ Австраліи и Новой Гвинеи обычаи, имѣющіе отношеніе къ мертвымъ, представляютъ всѣ градаціи такого культа, какъ онѣ встрѣчаются въ рамкахъ первобытнаго анимизма и внѣ ихъ, при переходѣ къ дальнѣйшимъ ступенямъ развитія.

Рядъ этихъ обычаевъ начинается, повидимому, тѣми неправильными и мѣняющимися отъ случая къ случаю способами погребенія, при которыхъ на первомъ планѣ стоитъ забота объ удаленіи трупа, стремленіе сдѣлать для него невозможнымъ возвращеніе. Уже въ раннюю эпоху погребеніе или подготовленіе къ нему сопровождаются плачемъ по мертвому. И нѣтъ никакого основанія сомнѣваться въ томъ, что этотъ плачъ съ самаго начала былъ отчасти тѣмъ, что выражаетъ его названіе, именно выраженіемъ горя по поводу потери товарища. Но не менѣе вѣрно и то, что къ этому мотиву присоединяется и другой, именно стремленіе не подпускать духа мертвеца къ жилищамъ живыхъ людей: его стараются или устрашить съ помощью громкихъ заклинаній или же умилостивить съ помощью плача. Эти мотивы могутъ, конечно, и соеди-

ниться между собою. Изъ второго мотива вытекаютъ, главнымъ образомъ, наблюдаемыя въ этой части культа уже очень рано преувеличенія, равно какъ и чисто внѣшнее, механическое исполненіе обряда оплакиванія, приводящее на высшихъ ступеняхъ развитія къ образованію особаго института профессіональныхъ плакальщицъ (института, уцѣлѣвшаго даже у современныхъ культурныхъ народовъ). Аналогичную двойственную роль играютъ, вѣроятно, съ самаго начала и тѣ предметы, которые кладутъ въ могилу съ покойникомъ, а также и чрезмѣрно долгій трауръ, который иногда обязана нести вдова по своему мужу. Когда мы видимъ, что у папуасовъ изъ Финшгафена вдова въ теченіе четырехъ мѣсяцевъ сторожитъ могилу покойнаго мужа, то врядъ ли можно отрѣшиться отъ мнѣнія, что источникомъ этой своеобразной повинности является не столько печаль по умершемъ, сколько желаніе членовъ племени удержать покойника въ могилѣ. Изъ того же самаго страха передъ возвращеніемъ мертвеца вытекаетъ и рядъ другихъ обычаевъ: въ однихъ случаяхъ покидаютъ его хижину, въ другихъ—при выносѣ трупа пробиваютъ особое отверстіе въ жилищѣ для того, чтобы душа при своемъ возвращеніи не могла найти входа; еще въ иныхъ случаяхъ зажигаютъ огни и вообще всяческими способами стараются воспрепятствовать возвращенію души. Весьма ранняго происхожденія также и представленіе, что прикосновеніе къ трупу и называніе его по имени можетъ навлечь опасность. Вызываемый видомъ мертвеца ужасъ превращается здѣсь непосредственно въ боязнь исходящей отъ него опасности, а имя его, пробуждающее воспоминаніе о немъ, можетъ вызвать обратно душу-тѣнь, которой боятся, какъ причины несчастія, могущаго приключиться съ живыми людьми [1]).

d. Первоначальность анимизма.

Разсмотрѣнныя до сихъ поръ наиболѣе общія проявленія анимизма носятъ на себѣ внѣшніе и внутренніе признаки первоначальнаго миѳотворчества. Внѣшнимъ свидѣтельствомъ этого является прежде всего фактъ наличности его у сравнительно наиболѣе некультурныхъ народовъ и затѣмъ тотъ фактъ, что этотъ первобытный анимизмъ и въ дальнѣйшемъ остается, наряду съ высшими формами культа души, какъ бы основнымъ напластованіемъ; этотъ основной слой постоянно пробивается наружу, на поверхность, и даже тогда, когда всѣ другія формы изчезли или измѣнились, онъ сохраняется съ поразительнымъ постоянствомъ, испытавъ только ничтожныя измѣненія. Поэтому существуютъ вообще лишь два пути, по которымъ можно притти къ какимъ-нибудь выводамъ насчетъ міровоззрѣнія этой первобытной эпохи: это культъ душъ у первобытныхъ дикарей и такъ называемое суевѣ-

[1]) О самыхъ первобытныхъ способахъ погребенія и объ обычаяхъ, относящихся къ мертвымъ, у австралійцевъ см. Curr, цит. соч., т. I, с. 88 и сл. Lumholtz, цит. соч., с. 321 и сл. Howitt, Native Tribes of South-East Australia, с. 449, 452, 456. Spencer and Gillen, The native Tribes of Central Australia, с. 505 и сл.; для Бразиліи см. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, т. I, с. 163, для папуасовъ см. Schellong, Zeitschrift für Ethnologie, т. 21, с. 221 и сл. О встрѣчающихся часто обычаяхъ прогонянія душъ много матеріалу собрано уже Э. Тэйлоромъ, цит. соч., т. I, с. 447 и сл. Точно также Waitz-Gerland, Antrophologie der Naturvölker, III, с. 199 и сл.; V, 2, с. 150 и сл.; VI, с. 401 и сл.

ріе у культурныхъ народовъ, при чемъ, разумѣется, въ послѣднемъ имѣется еще рядъ другихъ элементовъ, относящихся къ позднѣйшимъ ступенямъ развитія. Но эти элементы играютъ сравнительно ничтожную роль. Въ своихъ послѣднихъ основахъ и анимизмъ лишенныхъ культуры народовъ и анимистическое суевѣріе культурныхъ народовъ совершенно одинаковы; они отличаются другъ отъ друга лишь различными побочными представленіями и особенными способами проявленія, которые они принимаютъ подъ вліяніемъ окружающей обстановки. На дѣлѣ, конечно, всегда имѣются всякаго рода посторонні вліянія, видоизмѣняющія или заслоняющія собой образъ первобытнаго анимизма; но эти вліянія въ обоихъ случаяхъ разнаго характера, и благодаря имъ же — какъ было уже указано — требуется извѣстное усиліе абстрагирующей мысли, чтобы отдѣлить существенные элементы первичной вѣры въ души отъ этихъ побочныхъ, вторичныхъ факторовъ. Правомѣрность подобной абстракціи доказывается тѣмъ, что въ предѣльныхъ случаяхъ, къ которымъ приводятъ упомянутые оба источника познанія первичной вѣры въ души, само собой, вполнѣ или приблизительно, устанавливается подобное отдѣленіе элементовъ этой вѣры. Между ними расположены явленія, основывающіяся на болѣе тѣсной связи съ другими миѳологическими областями. Но эти явленія опять-таки по существу различнаго характера въ обѣихъ областяхъ, приближающихся къ вышеуказаннымъ предѣльнымъ случаямъ. Тамъ, гдѣ первобытный анимизмъ проникаетъ постепенно снизу въ высшіе культы, тамъ онъ покрывается наслоеніемъ изъ тотемистическихъ и манистическихъ представленій и, съ другой стороны, представленій, связанныхъ съ вѣрой въ демоновъ. Тамъ же, гдѣ онъ, наоборотъ, является своего рода остаточнымъ феноменомъ подъ поверхностью историческихъ религій, тамъ онъ—еще до достиженія этой границы—пронизанъ миѳологическими элементами этихъ религіозныхъ формъ. Это постоянство, являющееся характернымъ внѣшнимъ признакомъ первобытнаго анимизма, должно, въ свою очередь, основываться вообще на двухъ моментахъ. Причиной его можетъ быть то, что во всѣхъ миѳологическихъ образованіяхъ вплетены элементы первоначальнаго культа душъ, которые естественнымъ образомъ остаются и тогда, когда отмираютъ прочія составныя части миѳа, на какой бы ступени развитія это ни было. Но причиной его можетъ быть и то, что анимистическіе мотивы сами относятся къ постояннымъ, и потому всегда возобновляющимся, элементамъ миѳологическаго мышленія, благодаря чему они становятся неисчерпаемымъ источникомъ новыхъ образованій, модифицируемыхъ въ извѣстной мѣрѣ въ зависимости отъ наличнаго состоянія культуры, но по существу своему одинаковыхъ. Весьма вѣроятно, что здѣсь имѣютъ мѣсто оба эти момента: благодаря постоянству этого основного напластованія начинаетъ (какъ и вообще въ исторіи миѳа) обнаруживать свое дѣйствіе принципъ упроченія представленій въ силу одной ихъ длительности; съ другой же стороны, врядъ ли могло бы сохраниться это постоянство, если бы оно не поддерживалось какими-то неизмѣнно дѣйствующими мотивами.

Это приводитъ насъ къ вопросу о **внутреннихъ** аргументахъ, говорящихъ въ пользу изначальности первобытнаго анимизма. Они заключаются **въ непосредственномъ сродствѣ этого послѣдняго съ общими представленіями о душѣ**. Повсюду явленія первобытнаго ани-

мизма обнаруживаются передъ нами, какъ прямые отпрыски этихъ представленій, въ полной противоположности съ явленіями анимализма и культа демоновъ, которыя съ самаго начала лишь косвенно связаны съ ними, но зато тѣмъ легче могутъ принять видимость чего-то совершенно самостоятельнаго. Въ случаѣ анимализма и культа демоновъ лишь благодаря измѣненію содержанія представленій возникаетъ, подъ вліяніемъ эмоціональныхъ ассоціацій, изъ различныхъ понятій души нѣкоторый новый въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ и своеобразный культъ, на формированіе котораго воздѣйствуетъ въ то же время болѣе развитая соціальная культура. Первобытный же анимизмъ образуетъ самъ въ извѣстномъ смыслѣ непосредственную систематизацію понятій души, особенно тѣхъ, которыя примыкаютъ къ первоначальной, не измѣненной еще дифференцированіемъ на различныя душевныя силы, тѣлесной душѣ и къ возникшей изъ сновидѣнія и постоянно съ нею смѣшивающейся душѣ-тѣни. Подъ системой не слѣдуетъ, разумѣется, понимать здѣсь нѣкоторый, установленный на основаніи логическихъ и абстрактныхъ принциповъ, порядокъ. Мы имѣемъ въ виду лишь ту, возникающую непосредственно изъ соединенія прямыхъ чувственныхъ раздраженій и примыкающихъ къ нимъ ассоціацій, связь, которую образуютъ сами представленія о душѣ, не подвергнувшіяся еще вовсе измѣненію значенія. Поскольку уже въ этихъ представленіяхъ находятъ свое выраженіе самые непосредственные, повсюду одинаковые, жизненные интересы человѣка — удовлетвореніе его физическихъ потребностей, боязнь боли и непріятностей — постольку первобытный анимизмъ является въ то же время отраженіемъ тѣхъ наиболѣе общихъ устремленій чувства, которыя нигдѣ и никогда не исчезаютъ, проявляясь въ немъ въ своей наиболѣе наивной, неизмѣненной никакими болѣе сложными культурными вліяніями, формѣ. Въ этомъ заключается также и болѣе глубокая психологическая причина того единообразія, котораго мы не встрѣчаемъ ни въ какой другой миѳологической формѣ, и того постоянства, съ которымъ обнаруживается первобытный анимизмъ, начиная отъ самаго грубаго дикаго состоянія и кончая разрозненными остатками его посреди чародѣйскихъ вѣрованій у культурныхъ народовъ.

Эта непосредственная связь съ представленіями о душѣ замѣчается особенно въ двухъ группахъ явленій, представляющихся наиболѣе правильными и постоянными; а такъ какъ среди представленій о душѣ особенно активную роль играютъ наиболѣе первоначальныя, то этимъ еще тѣмъ болѣе подтверждается изначальность самого анимизма. Первая изъ этихъ группъ охватываетъ всѣ тѣ обычаи, въ которыхъ выражается вѣра въ присвоеніе душевныхъ силъ путемъ потребленія какихъ-нибудь частей тѣла другого человѣка, въ особенности только что убитаго. При этомъ здѣсь особенно цѣнными считаются кровь и жиръ, чѣмъ ясно доказывается близость этихъ обычаевъ къ первобытнымъ представленіямъ о тѣлесной душѣ. Въ то же время здѣсь обнаруживаются передъ нами и корни того первобытнаго людоѣдства, которое породило, подъ вліяніемъ дальнѣйшихъ миѳологическихъ представленій, мысль о жертвоприношеніи и изъ котораго, по другому направленію, возникли представленія о кровномъ родствѣ, какъ результатъ привилегированнаго положенія, занятаго душой, пребывающей въ крови. Но здѣсь повсюду примѣшиваются уже постороннія представленія, которыя могутъ еще совершенно отсутствовать въ случаѣ вѣры въ непосредственное присвоеніе души тамъ, гдѣ человѣкъ вбираетъ въ себя самое эту послѣднюю. При этомъ относящіеся сюда обычаи обречены на раннюю гибель благодаря столкновенію съ другими миѳологическими мотивами и со связанными съ ними состояніями культуры: они исчезаютъ безъ остатка, сохраняясь въ большинствѣ случаевъ лишь въ перенесеніяхъ, имѣющихъ свой исходный пунктъ въ нихъ. Несмотря на это, законъ, что наиболѣе первобытныя представленія являются въ силу универсальности ихъ мотивовъ и наиболѣе постоянными, примѣнимъ въ извѣстной мѣрѣ и здѣсь. Людоѣдство, разумѣется, исчезло изъ нашихъ народныхъ обычаевъ. Но старыя представленія о душѣ звучатъ еще въ смягченной формѣ въ широко распространенномъ вѣрованіи, что, если выпить крови казненнаго человѣка или сохранить платокъ, омоченный въ крови его, то такимъ путемъ можно излѣчиться отъ болѣзней,— или же въ томъ, что жиръ казненныхъ приноситъ счастье. При возбужденіи, вызываемомъ этимъ кровавымъ зрѣлищемъ, эти древнія представленія могутъ на мгновеніе проснуться во всей своей первоначальной дикости [1]). То, что вѣра въ чудесную силу чужихъ частей тѣла ограничивается теперь одними казненными, является естественнымъ результатомъ современной культуры, допускающей (или допускавшей до недавняго времени) зрѣлище насильственной кровавой смерти лишь въ случаѣ публичной казни.

Вмѣстѣ съ уничтоженіемъ этого варварскаго наказанія исчезнетъ, несомнѣнно, и этотъ связанный съ нимъ остатокъ первобытной вѣры въ души. Въ пользу связи съ этой вѣрой говоритъ, впрочемъ, и то обстоятельство, что въ вѣрѣ въ магическую силу тѣла казненнаго главную роль, опять-таки, играютъ самые древніе носители души, кровь и жиръ, изъ которыхъ послѣдній уже въ старинныхъ культахъ души занялъ мѣсто почекъ и половыхъ органовъ; волосы, ногти, пальцы и другія части тѣла преступника пользуются гораздо меньшимъ вниманіемъ.

Вторую группу фактовъ образуютъ симптомы страха передъ мертвецомъ, которые мы наблюдаемъ въ древнѣйшихъ, еще не видоизмѣненныхъ противоположными мотивами, обычаяхъ обращенія съ трупами. Чѣмъ первобытнѣе состояніе какого-нибудь дикаго народа, тѣмъ рѣзче выступаютъ на первый планъ аффекты страха по отношенію къ мертвецу. Они стоятъ въ удивительномъ противорѣчіи съ побужденіями, опредѣляющими отношеніе дикаря къ умирающему и въ особенности къ только что убитому человѣку. Онъ старается присвоить себѣ улетающую жизнь тѣмъ, что онъ выпиваетъ кровь, съѣдаетъ жиръ, мясо, или тѣмъ, что—на нѣсколько высшей ступени культуры—онъ пытается поймать послѣдній вздохъ. Но мертвеца онъ избѣгаетъ; онъ оставляетъ его въ уединенныхъ мѣстахъ или кладетъ трупъ на высокія деревья и недоступныя сооруженія. Онъ покидаетъ то мѣсто, гдѣ жилъ мертвецъ, или же — если всѣхъ этихъ средствъ недостаточно — хоронитъ его, по возможности со связанными членами, въ землю. Въ этихъ, сначала разрозненныхъ и случайныхъ, дѣйствіяхъ, переходящихъ впослѣдствіи въ постоянные обычаи и обряды, чувствуется уже ясно вліяніе представленій о душѣ-тѣни. Появляющійся въ сновидѣніи мерт-

---

[1]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube[2], с. 128 и сл.

вецъ не только вызываетъ чувство ужаса, возбуждаемое видомъ трупа, но побуждаетъ также принимать и мѣры самозащиты. Но мѣры эти цѣликомъ исходятъ еще изъ представленія, что душа связана съ тѣломъ; поэтому, если схоронить въ надежномъ мѣстѣ трупъ или сдѣлать для него невозможнымъ возвращеніе, то невозможно будетъ и для скитающейся души тревожить по ночамъ спящихъ людей. Все это—противорѣчія, которыя отлично годятся для опроверженія мнѣнія, будто здѣсь дѣло идетъ о какомъ-то размышленіи надъ явленіями или о какой-то „теоріи" ихъ. Эти противорѣчивыя представленія вполнѣ адэкватны связаннымъ съ различными впечатлѣніями ассоціаціямъ и сопровождающимъ ихъ аффектамъ. Дикій человѣкъ пытается избавиться отъ покойника, пугающаго его своимъ появленіемъ во снѣ; и разъ трупъ спрятанъ въ укромномъ мѣстѣ, то онъ уже вѣритъ, что избавился отъ его посѣщеній. Возможно, что благодаря твердой вѣрѣ въ это пугающій образъ мертвеца перестаетъ появляться въ сновидѣніяхъ; удаленіе или погребеніе трупа способствуетъ тому, что исчезаетъ память о покойникѣ. Роль, которую играетъ въ этомъ процессѣ сонное видѣніе, указываетъ въ то же время на переходъ къ представленіямъ о демонахъ. Дѣйствительно, они переплетаются здѣсь повсюду съ первобытнымъ анимизмомъ, но при господствѣ послѣдняго они остаются разрозненными, объединяясь въ особенный культъ демоновъ лишь въ дальнѣйшемъ, вмѣстѣ съ появленіемъ элементовъ высшей культуры. Въ отдѣльныхъ чертахъ суевѣрія культурныхъ народовъ мы встрѣчаемъ въ видѣ пережитковъ представленія, напоминающія и эту сторону обычаевъ, связанныхъ со смертью и погребеніемъ. Разумѣется, въ этомъ случаѣ они могутъ обнаруживаться болѣе свободно, чѣмъ остатки каннибальскихъ нравовъ. Но, какъ свидѣтели постоянства или возврата къ древнимъ воззрѣніямъ, они замѣчательны особенно еще тѣмъ, что они не стоятъ ни въ какой связи (или даже нерѣдко прямо противорѣчатъ имъ) съ обрядами погребенія мертвыхъ, освященными религіозной традиціей. Такъ, напримѣръ, во многихъ мѣстахъ и понынѣ сейчасъ же послѣ смерти кого-нибудь передвигаютъ съ ея обычнаго мѣста всю домашнюю утварь: въ этомъ не трудно распознать ослабленную форму обычая дикарей, покидающихъ или уничтожающихъ хижину, въ которой жилъ покойникъ. Въ другихъ мѣстахъ трупъ выносятъ изъ дома черезъ окно для того, чтобы мертвецъ не вернулся назадъ: при этомъ, очевидно, представляютъ себѣ, что и для мертвеца дверь это естественное мѣсто входа и что онъ не найдетъ его болѣе, разъ его вынесли по необычному пути черезъ окно [1]).

Цѣнность этихъ свидѣтельствъ въ пользу изначальности первобытнаго анимизма—и въ особенности тѣхъ, которыя взяты изъ явленій, относящихся къ какой-нибудь ранней культурѣ—основывается, согласно всему этому, въ концѣ концовъ на д в у х психологическихъ соображеніяхъ, безъ которыхъ нельзя было бы извлечь изъ указываемыхъ этнологическихъ фактовъ никакихъ принудительныхъ заключеній насчетъ стоящихъ за ними мотивовъ. Во-первыхъ, явленія, которыя мы можемъ считать по всему ихъ характеру первобытными—именно каннибальскіе обычаи, имѣющіе цѣлью присвоеніе душевныхъ силъ, и похоронные обряды, цѣль которыхъ устраненіе навсегда исходящихъ изъ мертвеца дѣйствій—эти явленія представляютъ, очевидно, непосредственныя слѣдствія тѣхъ представленій о душѣ, которыя мы признали самыми первоначальными. Во-вторыхъ, сами эти представленія—именно представленія о тѣлесной душѣ и о душѣ-тѣни—образуютъ наиболѣе понятныя для первобытнаго дикаря ассоціаціи между собственнымъ тѣломъ и его жизненными проявленіями, между человѣкомъ и его образомъ сновидѣнія, ибо здѣсь мы встрѣчаемъ сопровождающіе эти представленія аффекты еще въ ихъ полной изначальности. Такъ какъ для первобытнаго человѣка духовная и тѣлесная жизнь представляютъ одно нераздѣльное цѣлое, то неопредѣленная тѣлесная душа, связанная со всѣмъ тѣломъ и съ каждой отдѣльной частью его, является самымъ непосредственнымъ выраженіемъ этого полнаго единства. Нѣкоторое измѣненіе здѣсь вноситъ лишь то, что за особенно цѣнныя составныя части души признаются, съ одной стороны, кровь, потеря которой влечетъ за собой смерть, а, съ другой, нѣкоторые органы, отличающіеся своими особенными свойствами, какъ, напримѣръ, сердце, половые органы, почки и прилегающія къ нимъ части. Но образъ сновидѣнія есть подобіе тѣла. Въ этомъ беретъ начало принудительная ассоціація о тождествѣ этого образа съ тѣлесной душой. Самъ же образъ сновидѣнія, разсматриваемый, какъ живая дѣйствительность, вызываетъ неожиданностью своего появленія и своего исчезновенія и своей крайней измѣнчивостью одновременно и изумленіе и страхъ. Такимъ образомъ, благодаря образу сновидѣнія возстановляется снова единство съ тѣлесной душой, разорванное было психе, исчезающей въ парѣ отъ дыханія. Поэтому не слѣдуетъ думать на основаніи выраженія „тѣлесная душа", будто тѣло и душа вообще представляютъ себѣ здѣсь, какъ различныя вещи. Оба они составляютъ одно цѣлое или раздѣляются лишь на время. А тамъ, гдѣ это имѣетъ мѣсто, тамъ легко возникаетъ и дальнѣйшее представленіе, что тѣло лишилось своего одушевленія. Если же это происходитъ не всегда, если мы имѣемъ передъ собой случаи продолжительнаго параллельнаго существованія обѣихъ душъ, то это основывается на томъ неопредѣленномъ взаимнопроникновеніи, которое съ самаго начала присуще благодаря обилію мотивовъ ассоціаціи, стремящихся постоянно къ сліянію, всѣмъ миѳообразованіямъ и въ особенности представленіямъ о душѣ. Только потому, что всѣ эти объединяемыя въ индивидуальной личности души различны и въ то же время являются чѣмъ-то однимъ, можно присвоить себѣ душу, съѣдая извѣстныя части тѣла; только поэтому же можно прикрѣпить душу вмѣстѣ съ тѣломъ къ извѣстному мѣсту, изъ котораго она больше не вернется. Но въ то же время въ сновидѣніи впервые образуется, а затѣмъ, подъ вліяніемъ смерти, и развивается дальше представленіе о душѣ, какъ объ особомъ парообразномъ существѣ. Благодаря этому представленію вѣра въ души и покидаетъ ступень первобытнаго анимизма.

e. Отношеніе анимизма къ различнымъ формамъ представленій о душѣ.

Когда разсматриваютъ другихъ людей, а въ особенности людей далекихъ и чуждыхъ ступеней культуры, то, какъ извѣстно, весьма обычной является

[1]) Wuttke, цит. соч., с. 430 и сл. Rochholz, Deutscher Glaube u. Brauch, т. I, с. 196 и сл.

ошибка слѣдующаго рода: въ чужомъ сознаніи не только находятъ сходство со своимъ собственнымъ въ отношеніи наиболѣе общихъ человѣческихъ свойствъ — которыя, разумѣется, неизмѣнны — но обнаруживаютъ склонность приписать ему наряду съ этими универсальными элементами духовной жизни и развившіяся изъ нихъ впослѣдствіи представленія и понятія. Эта ошибка сказалась и при изученіи первобытнаго анимизма. Разсматривая его, изслѣдователи старались истолковать представленія о душѣ первобытнаго человѣка въ терминахъ собственныхъ понятій о душѣ, совершенно забывая то, что эти послѣднія являются продуктами долгаго развитія, происходившаго до извѣстной степени при не маломъ содѣйствіи философіи. Такъ какъ съ самаго начала принимаютъ за основную предпосылку вѣры въ души раздѣленіе души и тѣла, то обыкновенно сводятъ всѣ представленія о душѣ къ образу сновидѣнія и къ пару отъ дыханія, иногда же только къ первому [1]). Но такъ какъ и душа-тѣнь и душа-дыханіе разсматриваются, какъ отдѣленныя, или, по крайней мѣрѣ, отдѣлимыя отъ тѣла существа, то этотъ дуализмъ принимается за первичный, которому должны подчиниться всѣ представленія, подходящія подъ понятіе тѣлесной души. Душа, такимъ образомъ, опредѣляется по своему универсальному, примѣнимому уже къ самымъ раннимъ ступенямъ развитія, понятію, какъ „alter ego“ человѣка, которое, однако, способно въ дальнѣйшемъ къ самостоятельнымъ превращеніямъ. Но такъ какъ нельзя, вѣдь, отрицать наличности тѣхъ представленій, согласно которымъ душа находится въ тѣлѣ, въ крови и въ извѣстныхъ привилегированныхъ частяхъ тѣла, то ихъ разсматриваютъ не какъ души или части души, а какъ простыя сѣдалища души, отъ которыхъ отличаютъ ее, какъ нѣкоторое особенное, подобное дыханію или образу сновидѣнія, существо; или же этимъ частямъ тѣла приписываютъ особенныя, отличныя отъ собственной души, жизненныя силы. Вторая изъ этихъ интерпретацій врядъ ли нуждается въ опроверженіи. Вѣдь, ясно, что здѣсь привносятъ въ первобытное мышленіе поздно возникшія виталистическія различія понятій. Для первобытнаго мышленія жизнь и одушевленность составляютъ одно и то же; это единство ихъ мы замѣчаемъ еще въ платоновской и аристотелевской психологіи. Но и при первомъ толкованіи первобытному мышленію приписываютъ различеніе, которое въ дѣйствительности чуждо ему. При этомъ въ лучшемъ случаѣ представляютъ себѣ связанность души съ опредѣленными частями тѣла по аналогіи съ тѣми воплощеніями, съ которыми мы познакомились при разсмотрѣніи представленій о червѣ или птицѣ, представляющихъ душу и т. п. Но на этихъ представленіяхъ ясно видна печать ихъ позднѣйшаго происхожденія. Они коренятся въ представленіяхъ о скитаніяхъ души внѣ ея тѣла, представленіяхъ, развившихся въ связи съ идеями о душѣ-дыханіи и душѣ-тѣни и обыкновенно подъ совокупнымъ вліяніемъ обѣихъ. Но этому совершенно про-

[1]) Э. Тэйлоръ (Anfänge der Kultur, I, с. 422 и сл.) признаетъ образъ сновидѣнія и дыханіе за отличные другъ отъ друга съ самаго начала исходные пункты. Гербертъ Спенсеръ видитъ, наоборотъ, источникъ представленій о душѣ только въ образѣ сновидѣнія, къ которому онъ присоединяетъ еще (правда, скорѣе на основаніи дедуктивныхъ соображеній или, въ лучшемъ случаѣ, совершенно разрозненныхъ наблюденій) отраженныя въ водѣ образъ и тѣнь (Soziologie, нѣм. пер. Vetter'а, т. I, с. 165 и сл.). Большинство миѳологовъ слѣдуетъ въ этомъ отношеніи за Тэйлоромъ.

тиворѣчитъ первоначальный характеръ тѣлесной души. Она не только является самымъ основнымъ пластомъ относящихся сюда представленій у первобытныхъ народовъ; даже тамъ, гдѣ уже произошла дифференціація и гдѣ имѣются особенные носители для различныхъ душевныхъ силъ, она несомнѣннымъ образомъ является тѣмъ корнемъ, изъ котораго произошли послѣднія. Такъ, напримѣръ, гомеровскія наименованія φρένες, κῆρ, ἦτορ стали понятіями, выражающими опредѣленныя части тѣла и вмѣстѣ съ тѣмъ связанныя съ ними душевныя силы; отчасти даже (какъ, можетъ-быть, у древнѣйшаго изъ этихъ словъ—φρένες) физическое значеніе оттѣснено у нихъ на задній планъ. Но по общимъ законамъ измѣненія значенія первоначальное состояніе не могло быть таковымъ. Здѣсь, какъ и повсюду, чувственно-тѣлесное значеніе было первоначальнымъ въ томъ смыслѣ, что тѣлесный органъ и душевная дѣятельность цѣликомъ совпадали между собой, такъ что эту дѣятельность даже послѣ прекращенія жизни представляли себѣ все еще связанной съ ея субстратомъ. Такимъ образомъ, мы ясно различаемъ три стадіи, пройденныя понятіемъ тѣлесной души. Сначала нѣкоторая опредѣленная часть тѣла есть сама душа. Затѣмъ душа начинаетъ разсматриваться, какъ особенное существо, имѣющее своимъ сѣдалищемъ эту часть тѣла. Подъ конецъ распадается и эта связь, и сѣдалище дѣлается лишь временнымъ мѣстопребываніемъ души; или же, если устанавливается новое наименованіе для физическаго органа, то тѣлесное значеніе можетъ перейти совершенно въ духовное, и душевная дѣятельность со своимъ старымъ, заимствованнымъ отъ органа, именемъ можетъ быть связана съ какой-нибудь совершенно другой частью тѣла: разсудокъ, напримѣръ, можно помѣстить подъ старымъ наименованіемъ діафрагмы въ сердце. Такимъ образомъ, всѣ эти представленія гомеровской психологіи возвышаются уже далеко надъ уровнемъ первобытнаго анимизма. Но въ нихъ еще довольно легко распознать, что послѣдній былъ той первоначальной основой, изъ которой они развились. Мы должны только помнить, что здѣсь повсюду уже произошло отдѣленіе души отъ ея субстратовъ и что, кромѣ того, произошло обособленіе различныхъ душевныхъ силъ, за которымъ непосредственно послѣдовало обособленіе ихъ физическихъ носителей. Разумѣется, на ступени первобытнаго анимизма не можетъ быть вообще и рѣчи о подобномъ обособленіи, которое даже у Гомера носитъ еще неопредѣленный характеръ. Въ лучшемъ случаѣ можно видѣть зародыши его въ такихъ фактахъ, какъ предпочтеніе крови или отдѣльныхъ частей тѣла, которымъ приписывается бо́льшая душевная сила.

По всѣмъ видимостямъ, отдѣленіе психе отъ тѣла, а затѣмъ и слѣдующее за нимъ отдѣленіе различныхъ душевныхъ дѣятельностей отъ органовъ, въ которыхъ они воплощены, совершается подъ вліяніемъ двухъ, часто переходящихъ другъ въ друга, факторовъ. Первый состоитъ въ перенесеніи на внѣшніе предметы душевныхъ силъ, первоначально связанныхъ съ тѣломъ. Это перенесеніе имѣетъ источникомъ сперва фактъ непосредственнаго прикосновенія, а подъ конецъ и простыя ассоціаціи, особенно такія, которыя подсказываются какими-нибудь обратившими на себя вниманіе объектами. Второй факторъ заключается въ томъ самостоятельномъ и доминирующемъ значеніи, которое пріобрѣтаетъ постепенно въ развитіи представленій о душѣ душа-дыханіе. Съ ней начинаютъ связывать самыя разнообразныя

воплощенія въ животныхъ или въ другіе, принимаемые за одушевленные, предметы; благодаря этому возникаетъ направленная обратно ассоціація, переносящая на первоначальныя одушевленныя тѣла то же самое представленіе о воплощеніи. Такимъ образомъ, оба эти мотива взаимно переплетаются и усиливаютъ другъ друга. Тѣлесная душа становится подвижной благодаря тому, что относящіяся къ ней перенесенія, возникшія первоначально, главнымъ образомъ, изъ факта непосредственнаго соприкосновенія съ предметами, переходятъ постепенно въ дѣйствія на разстояніи; наоборотъ, свободная подвижность души-дыханія ограничивается тѣмъ, что она воплощается во внѣшніе предметы. Оба эти процесса такъ близки между собой, что въ отдѣльныхъ случаяхъ ихъ едва можно отличить другъ отъ друга. И, дѣйствительно, они могутъ переходить одинъ въ другой. Здѣсь остается вообще, повидимому, лишь то любопытное различіе, что тѣлесная душа переходитъ, главнымъ образомъ, въ камни, куски дерева и т. п. безжизненные предметы, между тѣмъ, какъ душа-дыханіе избираетъ своимъ мѣстопребываніемъ преимущественно животныхъ или же облака, вѣтеръ, дымъ и другіе движущіеся объекты. Души, ставшія, такимъ образомъ, самостоятельными, превращаются— по мѣрѣ того, какъ отступаетъ на задній планъ или совершенно исчезаетъ связь ихъ съ тѣлесной душой и съ душой-дыханіемъ—въ демоновъ. Поэтому широко развившаяся вѣра въ демоновъ бываетъ обыкновенно постояннымъ спутникомъ первобытнаго анимизма.

Изъ соединенія этихъ элементовъ, которые указываютъ на обѣ формы первоначальной вѣры въ души и на которые можно смотрѣть въ этомъ смыслѣ, какъ на конститутивныя части первобытнаго анимизма, вытекаютъ и тѣ, относящіяся также къ этой ступени развитія, явленія, которыя опредѣляются иногда подъ названіемъ „преанимистическихъ“. Изучая ихъ, мы возвращаемся, какъ къ источнику, главнымъ образомъ, къ тѣлесной душѣ и къ вѣрѣ въ демоновъ, возникшей отчасти изъ нея, отчасти изъ ея смѣшенія съ душой-дыханіемъ. И если судить по ясно сохранившимся у многихъ первобытныхъ народовъ остаткамъ этихъ представленій, разсматриваемыя явленія представляютъ, повидимому, не какую-то широко распространенную вѣру въ духовъ и въ чародѣйство, предшествующую первобытному анимизму, а скорѣе тѣ элементы этой ступени развитія, у которыхъ связь съ первичными мотивами затемнилась благодаря возникновенію изъ этихъ послѣднихъ многочисленныхъ вторичныхъ мотивовъ. Дѣйствительно, это—явленіе, играющее, какъ мы увидимъ, важную роль и въ позднѣйшую эпоху, именно въ случаѣ вѣры въ чародѣйство, къ которой относятся всѣ факты разсматриваемаго рода. Наоборотъ, гипотеза Маретта, что представленіямъ о душѣ предшествовала „преанимистическая религія“ или вѣра во всеобщее одушевленіе предметовъ природы, которая соединялась съ чувствомъ страха, ужаса, благоговѣнія, рѣшительно противорѣчитъ опыту [1]). Дѣло въ томъ, что невѣрно, будто первобытный человѣкъ считаетъ всѣ вообще природные объекты одушевленными. Это относится лишь къ тѣмъ впечатлѣніямъ, которыя вызываютъ въ

[1]) R. R. Marett, Pre-animistic Religion, Folk-Lore, London, XI, 1900, с. 168. Англійское awe, употребляемое Мареттомъ для обозначенія этого общаго чувства, не передаваемо по-нѣмецки однимъ единственнымъ словомъ. Оно соединяетъ въ себѣ три указанныя понятія.

немъ страхъ или ужасъ, а среди нихъ на первомъ мѣстѣ стоятъ явленія смерти и болѣзни. Но они неразрывно связаны съ представленіями о душахъ и о демонахъ. Гипотеза же о всеобщей вѣрѣ въ духовъ, какъ первичной формѣ всякой миѳологіи и религіи, совпадаетъ — поскольку и духи должны быть связанными съ природными объектами—съ натурмиѳологической теоріей, которая, вѣдь, тоже исходила изъ предпосылки, будто всѣ природные объекты разсматриваются, какъ одушевленныя, надѣленныя чародѣйской силой существа, и которая выводила также и представленія о душѣ изъ этого универсальнаго факта оживленія и одухотворенія вещей [1]).

Въ пользу допущенія подобной универсальной вѣры въ духовъ приводятъ два соображенія, одно логическое и другое этнологическое. Первое заключается въ томъ, что общіе факторы всякихъ миѳологическихъ и первобытныхъ религіозныхъ представленій — чувства страха, трепета, почитанія, покорности—никогда не связаны съ чувственными вещами, какъ таковыми, но съ духовными силами, которыя человѣкъ представляетъ себѣ позади этихъ вещей. Этнологическое соображеніе основывается на томъ, что представленія о духахъ и о чародѣйствѣ являются наиболѣе распространенными и въ особенности встрѣчаются во многихъ случаяхъ у народовъ, у которыхъ обычныя представленія о душѣ не играютъ никакой замѣтной роли [2]). Изъ обоихъ этихъ аргументовъ первый основывается, очевидно, на смѣшеніи логически общаго съ фактически первоначальнымъ [3]). Если мы можемъ подвести какое-нибудь миѳологическое понятіе (напримѣръ, понятіе души, связанной съ тѣломъ) подъ другое, болѣе общее, понятіе (напримѣръ, понятіе духовнаго существа), то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что болѣе общее представленіе предшествовало конкретному представленію. Скорѣе можно ожидать обратнаго. Конкретное всегда появляется раньше всего. И если въ какомъ-нибудь миѳологическомъ представленіи мы находимъ элементы, которые встрѣчаются въ различныхъ, болѣе частныхъ, образованіяхъ, то имѣется презумпція въ пользу вторичнаго происхожденія этого представленія. Иначе обстоитъ дѣло съ этнологическимъ аргументомъ. Широкое распространеніе извѣстной

[1]) Marett, цит. соч., с. 181 и сл. Ср. также I. N. B. Hewitt, Orenda and a Definition of Religion, American Antropologist, 1902, с. 735 и сл. Наоборотъ, у К. Прейсса преанимистическая ступень совпадаетъ, повидимому, по существу съ вѣрой въ чародѣйство (Globus, т. 87, 1905, с. 347 и сл., 380 и сл.).

[2]) Прейссъ (Globus, т. 87, с. 382) и Фиркандтъ (ib. т. 92, с. 21 и сл.), выставляющіе этотъ этнологическій аргументъ, отличаются, однако, отъ другихъ сторонниковъ преанимистической гипотезы въ томъ отношеніи, что они отрицаютъ универсальную теорію духовъ и поэтому ограничиваютъ понятіе преанимизма первичнымъ существованіемъ вѣры въ чародѣйство. Но и Прейссъ принимаетъ «субстанціальныхъ демоновъ превращенія» за исходные пункты всѣхъ представленій о духахъ, богахъ и душахъ. Но подъ этими субстанціальными демонами онъ понимаетъ демоническія силы, неизмѣнно связанныя съ извѣстными субстратами, которые могли измѣняться самымъ различнымъ образомъ. Мнѣ кажется, что всѣ приводимые имъ, а также и Фиркандтомъ, факты можно объяснить, исходя изъ указанной выше въ текстѣ связи представленій о демонахъ и о чародѣйствѣ, главнымъ образомъ, съ тѣлесной душой и ея перенесеніями. Какъ разнообразны промежуточные члены, ведущіе здѣсь изъ одной области въ другую и приводящіе подъ конецъ въ вѣрѣ въ чародѣйство къ наиболѣе постоянному образованію, видно особенно ясно изъ наблюденій Кохъ-Грюнберга надъ туземцами сѣверо-западной Бразиліи (Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, т. 1, с. 157 и сл., т. 2, с. 150 и сл.).

[3]) Это смѣшеніе ясно замѣчается у Маретта, цит. соч., с. 175.

формы вѣрованій или культа допускаетъ различныя истолкованія; выборъ того или иного истолкованія зависитъ отъ цѣлаго ряда обстоятельствъ частнаго характера. Вообще здѣсь возможны три случая: или болѣе распространенная и господствующая форма является въ дѣйствительности наиболѣе первоначальной, а частная форма—чѣмъ-то производнымъ отъ нея, возникшимъ изъ нея при извѣстныхъ условіяхъ; или, наоборотъ, послѣдняя есть основной корень, изъ котораго развилась первая, какъ боковой побѣгъ; или, наконецъ, обѣ формы вообще независимы другъ отъ друга, и невозможно поэтому рѣшить на основаніи преобладанія той или другой, какая изъ нихъ первичная, и вообще является ли одна изъ нихъ первичной.

Но ясно, что нѣтъ ни этнологическихъ, ни историческихъ критеріевъ, по которымъ можно было бы рѣшить общимъ образомъ, какой изъ этихъ трехъ случаевъ имѣетъ мѣсто. Мы не можемъ основываться здѣсь на этнологическихъ соображеніяхъ, ибо, если судить по одной лишь степени распространенія, то равно возможенъ каждый изъ перечисленныхъ случаевъ. Историческіе аргументы недостаточны, ибо начало представленій о душахъ, равно какъ и представленій о демонахъ и о чародѣйствѣ, восходитъ въ глубь доисторическихъ временъ, такъ что мы всегда встрѣчаемъ ихъ другъ подлѣ друга. Остается поэтому психологическій критерій. Здѣсь мы должны заранѣе устранить третью изъ указанныхъ возможностей: представленія о душахъ, чародѣйствѣ и демонахъ повсюду такъ тѣсно связаны между собой, они соединены между собой такими постепенными и незамѣтными переходами, что невозможно допустить полной независимости ихъ другъ отъ друга; даже относительная независимость, въ той формѣ, въ какой она присуща, напримѣръ, миѳу о природѣ, должна быть крайне невѣроятной. Поэтому остается лишь вопросъ такого рода: является ли культъ душъ спеціальной формой вѣры въ духовъ и въ чародѣйство или же, наоборотъ, послѣдняя возникла путемъ естественнаго дальнѣйшаго развитія первобытныхъ мотивовъ души? Этотъ вопросъ, въ свою очередь, распадается на два болѣе частныхъ вопроса. Во-первыхъ: что является по своимъ психологическимъ признакамъ болѣе первоначальнымъ? и во-вторыхъ: въ какомъ изъ двухъ возможныхъ направленій оказывается психологически понятнымъ или же фактически осуществленнымъ въ отдѣльныхъ случаяхъ какой-нибудь переходъ? Разъ вопросы поставлены такимъ образомъ, то отвѣтъ не можетъ вызывать никакихъ сомнѣній, если попытаться представить себѣ мотивы души въ ихъ реальныхъ первоначальныхъ формахъ, не измѣненныхъ путемъ позднѣйшаго воздѣйствія новыхъ понятій. Въ этомъ случаѣ, всѣ вышеуказанные признаки первоначальности первобытнаго анимизма являются въ то же время доказательствами въ пользу пріоритета представленій о душѣ. При дальнѣйшемъ развитіи этихъ представленій, вызываемомъ естественнымъ давленіемъ условій жизненной обстановки, мы встрѣчаемся и съ другими представленіями, ведущими, съ одной стороны, къ анимализму и манизму, а, съ другой, къ культу демоновъ и вѣрѣ въ чародѣйство, какъ къ продуктамъ первоначальныхъ мотивовъ души. Но, наоборотъ, лишь только мы попытаемся представить себѣ этотъ процессъ въ обратномъ направленіи, какъ передъ нами оказываются закрытыми всѣ пути реальнаго психологическаго объясненія. Важными промежуточными членами являются при этой линіи развитія представленія о чародѣйствѣ. Находясь въ самомъ центрѣ первобытной вѣры въ души, они въ то же время являются самыми главными психическими силами, которыя ведутъ отъ этой вѣры къ высшимъ и болѣе универсальнымъ формамъ анимистическихъ представленій. Они въ высокой степени приспособлены къ тому, чтобы стать самостоятельными мотивами поведенія и продолжать жить независимо отъ первоначальнаго источника своего возникновенія, давая отъ себя новые отпрыски.

2. Происхожденіе представленій о чародѣйствѣ.

a. Вѣра въ чародѣйство и причинность въ природѣ.

Вѣра въ чародѣйство, вторгаясь во всѣ другія явленія, занимаетъ въ рамкахъ первобытнаго анимизма особенное положеніе. Благодаря своему вліянію на развитіе первоначальныхъ формъ культа она въ то же время получаетъ особенное значеніе. Къ области вѣры въ чародѣйство относятся уже всѣ тѣ дѣйствія, которыя имѣютъ цѣлью присвоить душевныя силы другого человѣка или же держать вдали отъ живыхъ людей покойника и сдѣлать его безвреднымъ, т. е. всѣ тѣ дѣйствія, которыя составляютъ, вѣроятно, зародышъ культа мертвыхъ. Но вѣра въ чародѣйство охватываетъ также и тѣ дѣйствія, которыя, по мнѣнію первобытнаго человѣка, живой можетъ оказывать на живого или испытывать со стороны послѣдняго. Вѣдь, подъ чародѣйствомъ мы должны понимать, согласно съ значеніемъ этого слова, всякое такое дѣйствіе, которое производится совершенно непонятнымъ образомъ людьми или духами, чтобы принести кому-нибудь пользу или вредъ или чтобы предотвратить угрожающее несчастіе. Въ этомъ наиболѣе широкомъ смыслѣ слова чудо есть лишь разновидность или, если угодно, высшая форма развитія чародѣйства,—это такое чародѣйство, которое могутъ производить не люди и духи всякаго рода, но только боги и привилегированныя личности. Это опредѣленіе понятія чуда показываетъ уже, что оно есть не что иное, какъ высшая форма развитія чародѣйства, подтвержденіемъ чего является и фактъ его происхожденія изъ послѣдняго.

Разсматриваемыя съ этой точки зрѣнія всѣ событія раздѣляются для дикаго человѣка на двѣ крупныя области: на обычныя повседневныя событія, которыя принимаются, какъ нѣчто само собою разумѣющееся, и на необычныя, вызывающія его любопытство,—а, главнымъ образомъ, страхъ и изумленіе—явленія. Къ первымъ относятся смѣна дня и ночи, сна и бодрствующаго состоянія, человѣческія потребности—въ особенности голодъ и жажда—и ихъ удовлетвореніе. Всѣ эти вещи даны въ такомъ неизмѣнномъ порядкѣ, что обыкновенно даже и не возникаетъ представленія, будто они могли бы произойти и инымъ образомъ или будто необходимо вмѣшательство находящихся внѣ ихъ силъ, чтобы произвести ихъ. Ко вторымъ относятся болѣзни и смерть, всякаго рода несчастія, замѣчательные сны и видѣнія, наконецъ, необычныя, не повторяющіяся періодическимъ образомъ, событія природы, въ особенности если они вызываютъ ужасъ, какъ, напримѣръ, буря, или если ихъ ожидаютъ страстнымъ образомъ, какъ, напримѣръ, освѣжающіе и оплодотворяющіе дожди въ жаркомъ климатѣ. Чтобы понять мѣсто, занимае-

мое вѣрой въ чародѣйство въ первобытномъ сознаніи, надо всегда помнить это различіе между правильными процессами въ природѣ и въ жизни и исключительными явленіями, въ особенности тѣми, которыя вызываютъ сильные аффекты.

Обычная концепція философовъ и господствующей внѣ философіи вульгарной психологіи сводится, какъ извѣстно, къ тому, что міровоззрѣніе и жизневоззрѣніе человѣка возникали на каждой ступени его развитія изъ рано проснувшейся каузальной потребности. Согласно этой концепціи уже первобытный человѣкъ ищетъ какого-нибудь объясненія и для повседневныхъ и для необычныхъ явленій. Но при ближайшемъ анализѣ это воззрѣніе оказывается совершенно несостоятельнымъ (при чемъ вовсе не важно, принимаютъ ли здѣсь нѣкоторую заложенную въ человѣкѣ апріорную каузальную потребность или же предполагаютъ, что она возникла изъ опыта). Дикій человѣкъ—какъ и дитя въ раннiй возрастъ—не испытываетъ вовсе никакой потребности въ причинномъ объясненіи по отношенію къ обычнымъ и повседневнымъ явленіямъ. Правильное слѣдованіе извѣстныхъ явленій относится къ тѣмъ фактическимъ свойствамъ вещей, которыя человѣкъ принимаетъ такъ, какъ они даны, и которыя онъ, именно въ виду ихъ правильности, не можетъ мыслить себѣ несуществующими. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло, когда этотъ привычный ходъ вещей вдругъ нарушается или совершенно прерывается внезапнымъ, неожиданнымъ событіемъ. Внезапно хлынувшій дождь, буря, ураганъ, наводненіе—все это метеорологическія явленія, которыя дѣйствуютъ на воображеніе совершенно иначе, чѣмъ смѣна временъ года и дня. Но и они отступаютъ на задній планъ передъ тѣмъ огромнымъ впечатлѣніемъ, которое производятъ факты болѣзни и смерти. Лихорадка, схватывающая человѣка съ быстротой молніи, пронизывающая тѣло до мозга костей и наполняющая душу ужасающими видѣніями; боль, пронизывающая вдругъ тѣло, какъ брошенная рукой невидимаго врага стрѣла; смерть, этотъ результатъ коварныхъ силъ болѣзни, вдругъ похищающая человѣка—все это явленія, вызывающія трепетъ и страхъ, трепетъ передъ больнымъ и мертвымъ, страхъ передъ той же участью, которая можетъ постигнуть каждаго въ слѣдующій моментъ. Поэтому, если уже желать говорить о пробужденіи каузальной потребности, то слѣдуетъ тотчасъ же прибавить, что потребность эта возникаетъ первоначально не изъ разсмотрѣнія регулярнаго хода событій. Она пробуждается тамъ, гдѣ дѣло идетъ о неожиданныхъ явленіяхъ, и пробуждается съ особенной силой въ томъ случаѣ, когда эти неожиданныя явленія угрожаютъ здоровью и жизни человѣка. Вѣдь, даже тѣ метеорологическія явленія, которыя не носятъ правильнаго періодическаго характера—какъ, напримѣръ, буря, страстно ожидаемый дождь, наводненіе—даже они получаютъ все свое значеніе лишь благодаря тому, что они, какъ и прямо постигающія человѣка бѣдствія, вызываютъ въ немъ тѣ же самые аффекты страха и ужаса. Поэтому съ точки зрѣнія фактовъ психологіи народовъ пришлось бы совершенно перевернуть извѣстную теорію причинности Давида Юма. Представленіе о причинности вовсе не вытекаетъ изъ правильнаго и привычнаго чередованія явленій. Наоборотъ, источникомъ его является неожиданное, непривычное, то, что̀ выходитъ изъ рамокъ регулярнаго хода событій и вызываетъ благодаря этому страхъ, ужасъ, изумленіе или, наконецъ, непривычныя ощущенія счастія.

Но даже и при такой интерпретаціи было бы ошибочно выводить происхожденіе вѣры въ чародѣйство изъ каузальной потребности. Поступая такимъ образомъ, мы бы подставили на мѣсто реальныхъ психическихъ процессовъ понятіе, относящееся къ значительно болѣе поздней ступени духовнаго развитія и заимствованное, въ конечномъ счетѣ, опять-таки изъ собственнаго круга идей [1]). Если дикарь вдругъ заболѣваетъ, то, разумѣется, испытываемыя имъ ощущенія необычны. Но они вовсе не совершенно новы. Вѣдь, полученныя въ бою раны, различнаго рода пораненія и другія несчастія, случающіяся въ обычной жизни, должны были уже не разъ причинять ему боль и вызывать въ немъ страхъ. Но подобныя событія—какъ и смѣна дня и ночи, голода и насыщенности—носятъ для него характеръ само собою разумѣющихся переживаній, пока имѣются налицо внѣшнія обстоятельства, за которыми они неизбѣжно слѣдуютъ. Тотъ фактъ, что стрѣла врага несетъ съ собой страданіе, или что утомительное скитаніе по тяжелымъ дорогамъ ведетъ за собой физическое истощеніе, не относится, можетъ-быть, къ повседневнымъ явленіямъ жизни, но онъ, какъ и эти послѣднія, относится къ тѣмъ событіямъ, которыя принимаются безъ дальнѣйшихъ размышленій, ибо они никогда не были и никогда не могутъ быть иными. Но если такое же самое страданіе постигаетъ человѣка, не получившаго вовсе раны, или если физическое истощеніе овладѣваетъ тѣмъ, кто берегъ свои силы и лишь недавно наслаждался своимъ здоровьемъ, то въ этихъ случаяхъ не хватаетъ привычной связи представленій. Возникающій здѣсь пробѣлъ заполняется свободными ассоціаціями, вызываемыми родственнымъ тономъ чувства. Хотя страданіе, причиняемое болѣзнью, и не нанесено оружіемъ какого-нибудь преслѣдующаго врага, но оно соединяется съ представленіемъ о враждебно настроенномъ человѣкѣ, который могъ наслать его; чувство слабости, вызываемое приступомъ лихорадки, связывается съ угнетающими чувствами тоски, которыя бываютъ у человѣка, одолѣваемаго въ бою противникомъ, или которыя сопутствуютъ появленію во снѣ недавно умершихъ лицъ. Разъ возникли подобныя представленія, то они соединяются въ сложныя образованія: сами аффекты страха порождаютъ образы сновидѣнія и видѣнія, которыя превращаютъ эти вначалѣ еще неопредѣленныя представленія въ живую дѣйствительность. Возникнувъ, эти образовавшіяся изъ индивидуальныхъ переживаній представленія становятся постепенно общимъ достояніемъ. То, что̀ переживалъ—какъ ему казалось,—отдѣльный человѣкъ, то направляетъ теперь представленіе другого человѣка, съ которымъ случилось нѣчто подобное. Такъ образуются у какого-нибудь племени сравнительно единообразныя представленія о чародѣйствѣ и

---

[1]) Фрэзеръ въ своемъ сочиненіи «The golden Bough», представляющемъ огромную цѣнность благодаря массѣ собраннаго въ немъ матеріала, замѣчаетъ, что основной принципъ вѣры въ чародѣйство тотъ же, что̀ и у современной науки: это вѣра въ неизмѣнный порядокъ и единообразіе природы. Но разсужденія его испорчены одной роковой ошибкой, именно ложными представленіями о законахъ природы (цит. соч., I^2, с. 60 и сл.). Утвержденіе Фрэзера сводится собственно къ ходячему представленію, будто первобытная миѳологія есть по существу первобытная наука. Мнѣ же, наоборотъ, кажется, что именно вѣра въ чародѣйство, если разсматривать ее непредубѣжденно и не вкладывать въ нее чуждыхъ ей идей, самымъ рѣшительнымъ образомъ опровергаетъ это представленіе.

чародѣйскіе культы, подобно тому, какъ образуются опредѣленныя коллективныя нормы языка и обычаевъ. Но, разумѣется, языкъ и нормы повседневной жизни заключены въ болѣе твердыя рамки, чѣмъ чародѣйскіе обычаи и воззрѣнія, берущіе начало въ сферѣ необычнаго, поражающаго, пугающаго.

Самымъ частымъ поводомъ для образованія чародѣйскихъ представленій являются у первобытнаго человѣка, наряду съ болѣзнью, смерть. Въ тѣхъ случаяхъ, когда болѣзнь ведетъ за собою смерть, разумѣется, этотъ переходъ представляется лишь конечнымъ результатомъ магическихъ дѣйствій, вызвавшихъ болѣзнь. Тамъ же, гдѣ смерть происходитъ внезапно, безъ предшествующей ей болѣзни, безъ того, чтобы она была причинена оружіемъ врага или вообще какимъ-нибудь доступнымъ наблюденію событіемъ, тамъ тѣмъ болѣе приходится прибѣгнуть къ допущенію могущественнаго чародѣйства. Разъ возникнувъ, это представленіе можетъ быть перенесено затѣмъ и на другіе случаи жизни, счастливые и несчастливые, и, наконецъ, переносится отъ неожиданнаго на ожидаемое: воинъ, отправляющійся на войну, человѣкъ, берущій себѣ жену или затѣвающій какое-нибудь тайное предпріятіе—всѣ они пытаются обезпечить себѣ путемъ чародѣйства, первый—побѣду, второй—вѣрность, третій—успѣхъ своей хитрости. Если земледѣліе—успѣхъ котораго зависитъ отъ дождей, солнечнаго свѣта и другихъ метеорологическихъ вліяній—становится важнымъ факторомъ обезпеченія пропитанія, то къ указаннымъ выше общечеловѣческимъ мотивамъ присоединяется еще чародѣйство, касающееся погоды, и культъ демоновъ плодородія—явленія, въ которыхъ вѣра въ чародѣйство переходитъ въ миѳъ о природѣ и въ культъ демоновъ, выросшій изъ первобытнаго анимизма. Для вѣры въ чародѣйство, какъ таковой, эти дальнѣйшія образованія важны особенно тѣмъ, что въ виду общности нужды и опасности въ этомъ случаѣ, многіе члены коллективности производятъ опредѣленныя магическія дѣйствія, послѣдствіемъ чего являются единообразные и все болѣе упрочивающіеся благодаря традиціи культы.

Обычная концепція, видящая начало вѣры въ чародѣйство въ причинномъ истолкованіи, попавшемъ на невѣрный путь, совершенно непригодна для объясненія этихъ явленій и ихъ дальнѣйшаго развитія и превращенія въ регулярный культъ. Вѣдь, предпосылка этой теоріи, будто дикій человѣкъ имѣетъ вообще склонность или вынужденъ прибѣгать къ причинному связыванію событій, основывается на психологической ошибкѣ. Для дикаря существуетъ въ сферѣ регулярнаго протеканія явленій развѣ только одна единственная область процессовъ, гдѣ онъ принимаетъ необходимость связи слѣдствія съ предыдущимъ въ томъ смыслѣ, что онъ не только ожидаетъ этого слѣдствія въ какомъ-нибудь будущемъ случаѣ, но и самъ производитъ его: это область его собственныхъ волевыхъ дѣйствій. Разумѣется, и здѣсь чередованіе событій дано лишь, какъ нѣчто фактически существующее, и оно считается само собой разумѣющимся, ибо оно не было никогда инымъ. Но въ этомъ случаѣ присоединяется еще дальнѣйшій моментъ, заключающійся въ непосредственномъ, связанномъ съ сопутствующими ощущеніями и чувствами, сознаніи *собственной власти* надъ наступленіемъ событія. Именно это, а не представленіе о пассивно переживаемой нами правильности,

есть—какъ по существу уже правильно замѣтилъ Беркли—настоящій психологическій корень и начало всякой причинности. Дѣло только въ томъ, что этотъ мыслитель объявилъ это начало въ то же время и концомъ, между тѣмъ, какъ дѣйствительный каузальный принципъ начинается лишь вмѣстѣ съ полнымъ элиминированіемъ его субъективнаго происхожденія [1]). Но здѣсь именно вѣра въ чародѣйство является важнымъ промежуточнымъ звеномъ въ развитіи первобытнаго сознанія. Не регулярное протеканіе явленій вызываетъ раньше всего представленіе о томъ, что и внѣ сферы собственныхъ произвольныхъ поступковъ существуютъ процессы, вытекающіе изъ лежащей въ нихъ самихъ силы. Развитіе миѳологическихъ представленій рѣшительно противорѣчитъ этому мнѣнію, побудившему нѣкогда конструктивную миѳологію искать начало всякаго миѳотворчества въ миѳѣ о природѣ, который, дѣйствительно, состоитъ отчасти въ подобномъ перенесеніи собственной воли и поступковъ на внѣшнія вещи. Но насколько ошибочно это мнѣніе, видно ясно изъ того, что на первобытной ступени развитія, когда неограниченно царитъ вѣра въ чародѣйство, существуютъ лишь обрывки миѳа о природѣ, отчасти занесенные извнѣ. На заданный австралійцамъ изъ Новаго Южнаго Валлиса вопросъ, что такое солнце и звѣзды, они отвѣтили: „это сдѣлали другіе черные", и отвѣтъ этотъ былъ совершенно въ духѣ ихъ общаго пониманія метеорологическихъ явленій, въ особенности дождя, который, по ихъ мнѣнію, производится чародѣями [2]). Если же въ другихъ мѣстахъ Австраліи мы встрѣчаемъ представленія о небѣ и адѣ, или если новогвинейскіе папуасы принимаютъ звѣзды за души умершихъ и указываютъ на лежащую къ югу мѣстность, у которой начинается ихъ путь на небо, то это, очевидно, представленія, возникшія отчасти подъ вліяніемъ христіанскихъ миссіонеровъ, отчасти подъ воздѣйствіемъ распространенныхъ по всей Океаніи и занесенныхъ въ Новую Гвинею миѳовъ и сказокъ. Поэтому, когда мы встрѣчаемъ у готтентотовъ и бушменовъ легенды, въ которыхъ звучатъ аналогичные миѳологическіе мотивы, и когда, съ другой стороны, мы читаемъ въ описаніяхъ старинныхъ путешествій, что готтентоты принимали солнце за блестящій кусокъ сала, то мы будемъ искать выраженія дѣйствительныхъ представленій этихъ племенъ скорѣе въ послѣднемъ мнѣніи, чѣмъ въ другихъ легендахъ и сказкахъ [3]).

Такимъ образомъ, при указанномъ, характерномъ для вѣры въ чародѣйство, непосредственномъ перенесеніи собственныхъ желаній и поступковъ на извѣстныя переживанія рѣшающую роль играютъ не миѳы о природѣ (которые, по всѣмъ видимостямъ, въ періодъ развитія вѣры въ чародѣйство отступаютъ совершенно на задній планъ въ вѣрованіяхъ и культѣ), а *представленія о душѣ*. Согласно этимъ представленіямъ, болѣзнь, смерть и всякаго рода несчастія наводятся человѣческой волей. Но послѣдняя дѣйствуетъ не только путемъ непосредственнаго прикосновенія, какъ въ случаѣ обычныхъ волевыхъ поступковъ; наиболѣе пугающее и поражающее въ этихъ

[1]) Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge, 1710, § 105.

[2]) Lumholtz, цит. соч., с. 328. Ср. также Curr., цит. соч.

[3]) Lumholtz, цит. соч., с. 33 l. Schellong, цит. соч., с. 25. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, с. 338. W. H. J. Bleek, A brief Account of Bushman Folklore, 1875.

явленіяхъ заключается по большей части въ томъ, что чародѣйская воля можетъ дѣйствовать и издалека. Такимъ образомъ, въ представленіи о чародѣйствѣ впервые отношеніе поступающаго человѣка къ его поступку переносится на явленія, лежащія внѣ субъективной волевой сферы; и здѣсь поэтому можно видѣть зародышъ будущаго понятія о причинности въ природѣ. Но при этомъ объективированіе мыслится здѣсь еще совершенно въ формѣ человѣческаго желанія, и поэтому событія прямо сводятся къ нѣкоторому человѣческому желанію, какъ ихъ источнику. Но такъ какъ чародѣйская воля распространяетъ постепенно свое господство и на такія явленія природы, какъ дождь, солнечный свѣтъ, буря, наводненія и другія желаемыя или нежелаемыя событія, то здѣсь имѣется уже и дальнѣйшій моментъ, ведущій къ превращенію самихъ явленій природы въ желающія и дѣйствующія существа. Первобытная вѣра въ чародѣйство не поднялась еще до этой точки зрѣнія. Она движется еще цѣликомъ въ сферѣ человѣческихъ поступковъ. Поэтому всѣ представленія о чародѣйствѣ вращаются около другихъ людей, около живыхъ лицъ или духовъ умершихъ, или же около животныхъ и, наконецъ, предметовъ, въ которые вложено чародѣйство человѣческой волей. И въ этомъ сказывается принадлежность указанныхъ представленій къ сферѣ первобытнаго анимизма.

b. Отношеніе вѣры въ чародѣйство къ представленіямъ о душѣ.

Эта связь подтверждается также и тѣмъ, что чародѣйскіе поступки, распространенность которыхъ даетъ возможность дѣлать заключеніе объ ихъ изначальности, находятся въ непосредственномъ отношеніи къ основнымъ формамъ первобытныхъ представленій о душѣ. Чародѣйство, равно какъ и противочародѣйство, которое должно обезвредить первое, это дѣйствія души или, вѣрнѣе, одной какой-нибудь изъ душъ, которыя дикій человѣкъ представляетъ себѣ находящимися въ тѣлѣ или внѣ тѣла, къ которому онѣ относятся. Душа, пребывающая въ тѣлѣ или въ отдѣльныхъ частяхъ его, въ почкахъ и половыхъ органахъ, въ крови, въ волосахъ на головѣ, слюнѣ и другихъ выдѣленіяхъ, или въ одеждѣ, въ оружіи умершаго и другихъ предметахъ, затѣмъ та душа, которая выходитъ наружу во взглядѣ и въ парѣ отъ дыханія—всѣ эти разновидности души образуютъ, то взятыя отдѣльно, то въ связи другъ съ другомъ, мотивы происхожденія вѣры въ чародѣйство. Если вмѣстѣ съ Фиркандтомъ отличать дѣйствіе, происходящее отъ непосредственнаго прикосновенія къ предмету, вызывающему или воспринимающему чародѣйство, и назвать его „чародѣйствомъ на близкомъ разстояніи" („Nahezauber") въ противоположность дѣйствующему издали „чародѣйству на далекомъ разстояніи" („Fernzauber"), то случаи обрызгиванія кровью или слюной, обмѣнъ этими жидкостями при заключеніи союзовъ крови и слюны, манипуляціи лѣкарей, разминаніе, натираніе больныхъ и т. д., относятся къ чародѣйству на близкомъ разстояніи. Произнесеніе же формулъ заклинанія противъ враждебныхъ людей или демоновъ, зарываніе въ землю волосъ или остатковъ пищи, имѣющее цѣлью повредить человѣку, отъ котораго происходятъ эти вещи, должно отнести къ чародѣйству на далекомъ разстояніи [1]). Но здѣсь нигдѣ нельзя провести твердыхъ границъ, и нельзя также доказать, что, напримѣръ, чародѣйство на близкомъ разстояніи предшествовало чародѣйству на далекомъ разстояніи. Такъ, напримѣръ, стоящее между ними промежуточное представленіе, будто взглядъ человѣка и въ особенности взглядъ извѣстныхъ людей дѣйствуетъ гибельно на другихъ людей и можетъ причинить имъ болѣзнь, смерть или несчастье, относится къ самымъ распространеннымъ и, вѣроятно, самымъ древнимъ явленіямъ вѣры въ чародѣйство. Но эта вѣра въ „дурной глазъ" есть, очевидно, лишь дальнѣйшее развитіе представленія, будто во взглядѣ душа выходитъ наружу, къ чему непосредственно присоединяется и другое представленіе, будто она или воля того, кому она принадлежитъ, можетъ произвести внѣшнія дѣйствія. Острый и косой взгляды вызываютъ непріятное чувство, а въ усиленной формѣ и боязнь. Вѣдь, даже и культурный человѣкъ нерѣдко испытываетъ то же самое впечатлѣніе, хотя косой человѣкъ такъ же мало повиненъ въ недостаткѣ своихъ глазныхъ мускуловъ, какъ морально отвѣтственъ за свойство своего взора тотъ, у кого онъ необыкновенно неподвиженъ. Но у первобытнаго человѣка—и у суевѣрнаго человѣка въ наше время—страхъ, вызываемый непріятнымъ взглядомъ, соединяется непреодолимымъ образомъ съ представленіемъ о его вредоносномъ дѣйствіи. По представленію дикаря, дѣйствіе это затрагиваетъ непосредственно пребывающую въ извѣстныхъ органахъ—какъ, напримѣръ, въ почкахъ или въ сердцѣ—тѣлесную душу, отчего слѣдуетъ ослабленіе жизни, а потомъ и смерть зачахшаго отъ болѣзни человѣка. Но поэтому же сила, присущая подобному ограниченному сѣдалищу тѣлесной души, содержитъ въ себѣ и противочародѣйство. Такъ, напримѣръ, австраліецъ носитъ, какъ амулетъ на шеѣ, въ корзиночкѣ кусокъ почки или окружающаго ее жира изъ тѣла убитаго врага [2]). Поэтому чародѣйство и противочародѣйство относятся къ тому наслѣдію первобытной миѳологіи, которое идетъ отъ самыхъ первыхъ началъ вѣры въ души до настоящаго времени. Если у восточныхъ народовъ, у грековъ и римлянъ, а также и у старыхъ культурныхъ народовъ Новаго Свѣта фаллусъ служилъ защитой противъ дурного глаза—въ ослабленной и отраженной формѣ мы встрѣчаемъ это представленіе еще и въ современномъ суевѣріи, въ которомъ ту же роль играетъ сжатый кулакъ съ просунутымъ между указательнымъ и среднимъ пальцами большимъ пальцемъ („фига")—то въ этомъ слѣдуетъ видѣть результатъ стариннаго воззрѣнія, согласно которому почки и окружающія ихъ части вмѣстѣ съ органами дѣторожденія признавались за сѣдалище душевной силы. Во всѣхъ этихъ явленіяхъ—начиная отъ амулета изъ почки австралійца и кончая сжатымъ кулакомъ суевѣрнаго человѣка нашего времени—мы встрѣчаемся съ однимъ и тѣмъ же стремленіемъ, правда, сильно измѣненнымъ въ его внѣшнихъ проявленіяхъ, именно со стремленіемъ укрѣпить силу собственной души противъ вредныхъ дѣйствій чужой души. Съ этой точки зрѣнія чародѣйство и противочародѣйство представляются какъ бы борьбой двухъ душъ: связанной души, сѣдалищемъ которой являются мужскіе дѣтородные органы, и души, выходящей наружу и дающей себя знать во взглядѣ [3]).

[1]) A. Fierkandt, Globus, т. 92.

[2]) Lumholtz, цит. соч., с. 317.

[3]) Объ относящихся сюда формахъ амулетовъ см. ниже 3с.

Это исхожденіе и воздѣйствіе души, пребывающей во взглядѣ, является объектомъ непосредственнаго воспріятія. Съ этимъ дальше могутъ соединиться представленія о скитающейся въ дали душѣ-тѣни, берущія начало въ образахъ сновидѣнія. На эту связь указываетъ непререкаемымъ образомъ уже упомянутый раньше, тоже относящійся къ первобытнымъ временамъ культуры, обычай закрывать умершему глаза для того, чтобы его духъ не сталъ появляться. Если душѣ закрыть выходъ черезъ зрачекъ, то она, какъ надѣются, не сможетъ потомъ скитаться въ качествѣ тѣни и появляться въ сновидѣніяхъ. Образъ сновидѣнія, тревожащій спящаго человѣка, можетъ тоже оказывать непосредственное магическое дѣйствіе. Особенно охотно посѣщаютъ живыхъ людей духи недавно умершихъ; они же, невидимые, преслѣдуютъ ихъ. Поэтому довольно вѣроятно, что это представленіе о безпредѣльномъ и невидимомъ скитаніи души-тѣни, переходя на другія представленія о душѣ, является существеннымъ факторомъ въ выработкѣ характернаго для всякаго рода вѣры въ чародѣйство воззрѣнія о таинственномъ дѣйствіи на разстояніи. Австраліецъ не могъ бы приписать амулету изъ куска высушенной почки того особеннаго дѣйствія, съ помощью котораго онъ отводитъ стрѣлу и копье врага и дурной глазъ, если бы онъ не вѣрилъ, что душевная сила этого средства дѣйствуетъ на разстояніи. А эта вѣра не могла бы, въ свою очередь, возникнуть у него, если бы благодаря снамъ и видѣніямъ для него не стало обычнымъ представленіе, что духи приходятъ и уходятъ невидимыми путями и оказываютъ на людей дѣйствія. Такимъ образомъ, вѣра въ дурной глазъ, носящая на себѣ печать сравнительно большой древности, является особенно подходящимъ примѣромъ для доказательства переплетенія различныхъ мотивовъ, имѣющаго вообще мѣсто при вѣрѣ въ чародѣйство.

Аффектъ и воля въ своемъ психологическомъ строеніи тѣсно связаны между собой, такъ что волевой процессъ является самъ вездѣ лишь аффективнымъ процессомъ, при которомъ душевное движеніе задерживается своимъ собственнымъ конечнымъ результатомъ, волевымъ дѣйствіемъ. Поэтому актъ чародѣйства нормально слагается изъ обоихъ этихъ элементовъ. Сильные аффекты страха, гнѣва, зависти или же полное страсти стремленіе къ удачѣ въ борьбѣ, къ обладанію запретными благами, къ счастью въ игрѣ, въ любви и т. д., затѣмъ соединенное съ этимъ представленіе, что всякаго рода событія, приносящія удовлетвореніе этому стремленію или мѣшающія его осуществленію, имѣютъ своимъ источникомъ нѣкоторую, дѣйствующую откуда-то извнѣ, волю,—всѣ эти, тѣсно переплетенные между собой, основные мотивы опредѣляютъ собой чародѣйскіе поступки и чародѣйскія представленія. Какой бы характеръ ни носили послѣдніе, они всегда сводятся къ борьбѣ двухъ воль, и поэтому на мѣсто этой борьбы легко становится картина борьбы съ врагомъ или помощи, оказываемой другомъ. Но оружіе борьбы здѣсь не то физическое оружіе, которымъ пользуются въ реальной борьбѣ, но душевныя силы, съ которыми, какъ полагаетъ первобытный человѣкъ, связана его собственная воля, равно какъ и воля мѣшающихъ ему или помогающихъ силъ. Такимъ образомъ, борьба воль есть въ то же время борьба душъ, и чародѣйство, исходящее отъ вражеской души, можетъ быть нейтрализовано другой душой. Для наблюдаемаго здѣсь процесса развитія характерно то, что въ первобытное время виновниками вредоноснаго чародѣйства считаются, главнымъ образомъ, другіе люди, какъ тѣ, которые дѣйствительно враждебно настроены по отношенію къ жертвѣ чародѣйства, такъ и тѣ, кого вообще боятся, какъ опасныхъ чародѣевъ. Этимъ и объясняется исключительное положеніе профессіональнаго чародѣя, лѣкаря, у всѣхъ первобытныхъ народовъ. Отъ живого врага или друга или же отъ профессіональнаго чародѣя, то помогающаго въ нуждѣ, то вредящаго, представленіе о готовящей чары волѣ переносится сперва на души умершихъ, затѣмъ черезъ ихъ посредство на другихъ, живущихъ свободно въ окружающей средѣ, демоновъ и отъ нихъ, наконецъ, на боговъ. Поэтому за идеей о защитѣ и зависти или мести боговъ скрываются все еще старыя представленія о чародѣйствѣ первобытныхъ дикарей, и церемоніи позднѣйшаго культа лишь крайне медленно освобождаются отъ вѣры въ чародѣйство и противочародѣйство, изъ которой они возникли.

Всѣ тѣ мотивы, которые мы уже встрѣтили въ различныхъ представленіяхъ о душѣ, соединяются и перекрещиваются между собой отчетливымъ образомъ особенно въ первоначальныхъ чародѣйскихъ обычаяхъ дикихъ народовъ. Но при дальнѣйшемъ развитіи эти представленія все больше и больше заслоняются непосредственными мотивами страха и желанія и тѣми цѣлями, ради которыхъ производится чародѣйство. Но они все-таки выступаютъ наружу, какъ только удается прослѣдить позднѣйшія формы до ихъ начала. Врядъ ли кто-нибудь догадался бы въ наше время, что дурной глазъ или употребляемый въ цѣляхъ самозащиты сжатый кулакъ являются чародѣйствомъ и противочародѣйствомъ, происходящими изъ вѣры въ души. И, однако, связь эта не подлежитъ никакому сомнѣнію, если привлечь къ разсмотрѣнію другія родственныя явленія. Такимъ образомъ, различныя чародѣйскія средства, встрѣчающіяся въ довольно единообразномъ видѣ на протяженіи тысячелѣтій человѣческой культуры, примыкаютъ или прямо къ представленіямъ о душѣ тамъ, гдѣ они основываются на вѣрѣ въ непосредственное дѣйствіе души на душу, или же косвеннымъ образомъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда чародѣйское средство должно сперва воздѣйствовать на душу и черезъ нее вызвать желаемое дѣйствіе. При этомъ чародѣйство и противочародѣйство въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ принадлежатъ къ различнымъ представленіямъ о душѣ; но то, что въ одномъ случаѣ является чародѣйскимъ средствомъ, то при измѣнившихся обстоятельствахъ можетъ въ другомъ случаѣ играть роль противочародѣйства.

c. Прямое и косвенное чародѣйство.

Изъ обѣихъ указанныхъ формъ болѣе первобытной является, во всякомъ случаѣ, прямое чародѣйство, заключающееся въ непосредственномъ дѣйствіи души на душу. Наличность его предполагаетъ, что представленія о душѣ, на которыя опирается въ конечномъ счетѣ всякое чародѣйство, еще живы и дѣйствуютъ. Лишь только эти представленія исчезли въ той формѣ, въ которой они породили вѣру въ чародѣйство, какъ прямая форма чародѣйства сама собою переходитъ въ одну изъ косвенныхъ формъ его. Нагляднымъ примѣромъ прямого чародѣйства въ этомъ смыслѣ является уже указанный примѣръ съ дурнымъ глазомъ и его противочародѣйствомъ въ первоначальномъ значеніи обоихъ: душа здѣсь дѣйствуетъ на

душу. Но точно также душа-тѣнь, когда она является во снѣ и стѣсняетъ дыханіе, какъ въ случаѣ кошмарнаго сна, можетъ оказывать прямое магическое дѣйствіе. Въ особенности относятся сюда тѣ представленія, согласно которымъ эпилепсія и сумасшествіе причиняются чужой душой, которая завладѣла тѣломъ или вступила въ борьбу съ собственной душой, признаки чего видятъ въ припадкахъ бѣшенства [1]). Сюда относятся далѣе всѣ тѣ магическія дѣйствія, которыя приписываютъ духамъ умершихъ и противъ которыхъ пытаются защититься или противочародѣйствомъ или средствами, долженствующими помѣшать возвращенію души (связываніе трупа, перевернутое положеніе въ могилѣ и т. д.), средствами, которыя поразительно сходны между собою у дикарей и у суевѣрныхъ слоевъ современныхъ обществъ. Тѣсная связь между чародѣйствомъ и противочародѣйствомъ обнаруживается здѣсь также въ томъ, что части трупа нерѣдко служатъ амулетами, предохраняющими отъ всякаго рода чародѣйства. Оставшаяся въ трупѣ душа можетъ вернуться въ качествѣ зловреднаго демона; но, съ другой стороны, владѣлецъ амулета можетъ использовать ее для защиты собственной души [2]). Другое чародѣйство, первоначально во всякомъ случаѣ относящееся сюда же, это чародѣйство надъ кровью. Представленіе о томъ, что кровь можетъ производить магическія дѣйствія и можетъ также, наоборотъ, защищать отъ вреда, связано, очевидно, съ представленіемъ о томъ, что въ крови находится душа. Но это представленіе уже рано было связано съ жертвеннымъ культомъ, въ которомъ тоже кровь, разсматриваемая, какъ носитель души, является замѣстителемъ человѣческой жертвы или же приношенія цѣлаго жертвеннаго животнаго [3]).

Отъ прямого чародѣйства косвенное отличается внѣшнимъ образомъ уже тѣмъ, что при немъ представленія о душѣ отступаютъ тѣмъ болѣе на задній планъ, чѣмъ болѣе укрѣпился и пріобрѣлъ жизненное значеніе какой-нибудь чародѣйскій обычай. Здѣсь обыкновенно случается то, что всегда происходитъ въ случаѣ привычныхъ многочленныхъ ассоціацій и особенно такихъ, у которыхъ первый и послѣдній члены стоятъ другъ къ другу въ отношеніи средства къ цѣли: промежуточные члены исчезаютъ, и такъ какъ этими промежуточными членами являются здѣсь представленія о душѣ, то послѣднія выпадаютъ изъ сферы идей, связанныхъ съ чародѣйствомъ, такъ что остается только совершенно неопредѣленное представленіе о какомъ-то загадочномъ дѣйствіи на разстояніи. Но здѣсь имѣются свои оттѣнки и градаціи, и въ нихъ, по всѣмъ видимостямъ, заключены тѣ признаки, на основаніи которыхъ можно въ подобномъ косвенномъ чародѣйствѣ, въ свою очередь, различить двѣ главныя формы: мы назовемъ ихъ символическимъ и магическимъ чародѣйствомъ [1]).

[1]) Мы встрѣчаемъ это, напримѣръ, у негровъ нѣмецкаго Того. Впрочемъ, у нихъ, какъ и повсемѣстно въ Африкѣ, первобытный анимизмъ соединенъ съ другими, отчасти занесенными, миѳологическими элементами (См. H. Seidel, Globus, т. 72, 1897, с. 22).

[2]) Примѣры изъ нѣмецкаго народнаго суевѣрія см. у Mannhardt'a, Die praktischen Folgen des Aberglaubens (Holtzendorff, Deutsche Zeit- und Streitfragen), 1878, с. 10 и сл. и параллельные случаи изъ Россіи у A. Löwenstimm'a, Aberglaube und Strafrecht, 1897, с. 95 и сл. Ср. также замѣчанія о демонахъ болѣзни и сумасшествія ниже, въ гл. 3.

[3]) Примѣры чародѣйства надъ кровью см. у R. Smith, Religion der Semiten, с. 225. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, I, с. 362 и сл. Въ современномъ суевѣріи: Mannhardt, Die praktischen Folgen der Aberglaubens, с. 57.

d. Символическое и магическое чародѣйство.

При символическомъ чародѣйствѣ производятъ нѣкоторый актъ, который является самъ лишь подражаніемъ или мимическимъ намекомъ на чародѣйское дѣйствіе и которому въ то же время приписывается способность вызвать это дѣйствіе. Такъ, напримѣръ, чародѣйствующій прокалываетъ какое-нибудь изображеніе, которое должно представлять врага, или какой-нибудь любой предметъ—кусокъ дерева, пень, превращаемые фантазіей въ подобное изображеніе врага. Дѣлая это, онъ вѣритъ, что поврежденіе этого объекта, разсматриваемаго какъ подобіе человѣка, повредитъ и послѣднему. При отсутствіи подобныхъ вспомогательныхъ средствъ чародѣйское значеніе можетъ пріобрѣсти уже какое-нибудь особенное мимическое движеніе, напримѣръ, направленіе копья противъ далеко лежащей хижины врага. Здѣсь обыкновенно нѣтъ, разумѣется, недостатка въ сопровождающихъ эти дѣйствія заклинаніяхъ, чѣмъ подготовляется въ то же время переходъ къ слѣдующей магической формѣ. Чтобы понять возникновеніе и первоначальное значеніе символическаго чародѣйства, надо все время имѣть въ виду ту прочную ассоціацію, которой соединяется для первобытнаго человѣка изображеніе съ дающимъ ему начало предметомъ. При этомъ изображеніе вовсе не считается тождественнымъ съ самимъ предметомъ; существуетъ только представленіе, что человѣческое изображеніе, какъ и самъ человѣкъ, одушевлено. Но такъ какъ эта душа можетъ, въ качествѣ легкой души-тѣни, оставить собственное тѣло или быть въ одно и то же время въ различныхъ мѣстахъ, то само собой возникаетъ представленіе, что поврежденіе изображенія или любого

[1]) Оба эти понятія совпадаютъ отчасти съ фрэзеровскимъ (The golden Bough [2], I, с. 7 и сл.) различеніемъ «подражательнаго» и «симпатическаго» чародѣйства, поскольку символическое дѣйствіе часто состоитъ въ нѣкоторомъ своеобразномъ подражаніи извѣстному предмету или процессу, между тѣмъ, какъ при допущеніи какихъ-нибудь магическихъ дѣйствій на разстояніи всегда имѣется и представленіе о симпатіи. Но это представленіе имѣется налицо и въ случаѣ подражательнаго чародѣйства; такимъ образомъ, понятія подражательнаго и симпатическаго чародѣйства не исключаютъ другъ друга. И существуютъ формы, которыя мы можемъ назвать символическими (какъ, напримѣръ, широко распространенный обычай изгнанія злого демона путемъ завязыванія повязки вокругъ дерева) и которыя нельзя отнести собственно ни къ подражательному ни къ симпатическому чародѣйству. Кромѣ того, пришлось бы также подвести подъ послѣднее понятіе прямое чародѣйство, т.-е. пришлось бы соединить его съ магическимъ чародѣйствомъ, отъ котораго оно, какъ мы сейчасъ увидимъ, отстоитъ дальше всего въ генетическомъ отношеніи. Выбранные мною термины не носятъ, кажется, такого неопредѣленнаго характера: при символическомъ чародѣйствѣ отношеніе къ объекту стремленій дано нагляднымъ образомъ, при магическомъ же чародѣйствѣ оно скрытое, т.-е. оно опредѣляется всегда лишь дальнѣйшими представленіями, которыя, однако, вообще относятся также къ области вѣры въ души. Фрэзеръ, разумѣется, не могъ ввести различеніе особаго «магическаго чародѣйства» ужъ по одному тому, что по-англійски «Magic» означаетъ вообще чародѣйство. Впрочемъ, всѣ эти различенія годны лишь для провизорной внѣшней группировки явленій, такъ какъ психологическіе процессы въ обоихъ случаяхъ, какъ мы увидимъ, по существу одинаковы.

представляемаго, какъ изображеніе, предмета, можетъ повредить человѣку, котораго имѣютъ при этомъ въ виду. Эта именно ассоціація обнаруживается ясно въ тѣхъ разсужденіяхъ, съ помощью которыхъ дикій человѣкъ объясняетъ оказываемое имъ своимъ фетишамъ и грубымъ самодѣльнымъ идоламъ почитаніе или же наказанія, которымъ онъ ихъ подвергаетъ. Поступая такимъ образомъ, разсуждаютъ въ этихъ случаяхъ дикари, они имѣютъ въ виду не самые предметы, но живущія въ нихъ души [1]). Подобно тому, какъ въ фетишѣ можетъ имѣть свое пребываніе какая-нибудь душа, точно такъ и въ изображеніи человѣка можетъ скрываться собственная душа человѣка или какой-нибудь двойникъ ея, который такъ тѣсно связанъ съ ней, что все, испытываемое имъ, испытывается и самой душой. Такимъ образомъ, это символическое чародѣйство получаетъ свое психологическое объясненіе благодаря тому, что первоначально оно носитъ вполнѣ характеръ прямого чародѣйства надъ душой. Сущность его заключается въ томъ, что оно первоначально вообще вовсе не символъ, а непосредственная дѣйствительность. Врагу, изображеніе котораго прокалываютъ, думаютъ нанести этимъ не символическій, а реальный вредъ, хотя бы стрѣла, которой прокололи его изображеніе, и не могла попасть въ его дѣйствительное тѣло. Но проколъ попадаетъ въ его душу и онъ можетъ такимъ образомъ повлечь за собой болѣзнь или смерть врага. Нѣкоторые авторы справедливо указывали, что при распространеніи подобныхъ представленій большую роль сыграло внушеніе. Оно способствуетъ укрѣпленію всякаго рода вѣры въ чародѣйство, ибо твердое убѣжденіе человѣка въ томъ, что онъ околдованъ, можетъ, дѣйствительно, повлечь за собой въ концѣ концовъ болѣзнь и ослабить сопротивленіе угрожающей опасности, т.-е. можетъ, такимъ образомъ, вызвать въ дѣйствительности тѣ результаты, которые преслѣдуетъ чародѣйство [2]). Но все-таки это факторы, которые лишь укрѣпляютъ вѣру въ чародѣйство, разъ она уже существуетъ, но которые никогда не могутъ породить ее. Источникомъ вѣры въ символическое, равно какъ и въ прямое, чародѣйство является вѣра въ души, въ особенности въ тѣхъ ассоціаціяхъ, въ которыя вступаютъ между собой тѣлесная душа и душа-тѣнь и изъ которыхъ возникаетъ наблюдаемое повсюду представленіе о перемѣщеніи, а иногда и объ удвоеніи души. Но при этомъ обнаруживается также, что всякая вѣра въ символическое чародѣйство имѣетъ своимъ корнемъ прямое чародѣйство и что, съ другой стороны, она имѣетъ тенденцію переходить съ теченіемъ времени въ магическое чародѣйство.

Многочисленныя чародѣйскія средства являются поэтому чѣмъ-то промежуточнымъ между символическимъ и магическимъ чародѣйствомъ: или отдѣльные элементы ихъ относятся къ символическому чародѣйству, а другіе элементы — къ магическому чародѣйству, или же въ однихъ случаяхъ они играютъ роль символическаго чародѣйства, а въ другихъ—возникшихъ, вѣроятно, позже—имѣютъ чисто магическое значеніе. Сюда относятся въ особенности извѣстныя манипуляціи, долженствующія повлечь за собой всевозможныя формы околдованія, не имѣющія ничего общаго между собой и обыкновенно также съ чародѣйскимъ средствомъ. Наиболѣе частыя изъ этихъ манипуляцій состоятъ въ завязываніи узла или обертываніи повязки изъ ткани или травы вокругъ какого-нибудь твердаго тѣла; при произведеніи этой операціи обыкновенно думаютъ про себя о томъ вредѣ, который долженъ быть причиненъ жертвѣ колдовства или произносятъ вслухъ соотвѣтствующія слова. Мы встрѣчаемъ самыя различныя модификаціи этого магическаго дѣйствія, начиная отъ чародѣйскихъ обычаевъ многихъ дикихъ народовъ и кончая современнымъ суевѣріемъ. Но по существу оно всегда сводится къ завязыванію узла или повязки. Такъ, напримѣръ, папуасъ зарываетъ въ землю нитку, которую онъ обернулъ вокругъ куска коры, и зажигаетъ на этомъ мѣстѣ костеръ. Негры эве обертываютъ какой-нибудь пень пальмовыми листьями и бьютъ по немъ молотомъ, приговаривая имя обреченнаго на смерть врага. И въ системѣ средневѣковой вѣры въ колдовство мы на примѣрѣ обычая „завязыванія шнурка“ (Nesteknüpfen) и тому подобныхъ обычаевъ видимъ, что завязываніе узла или повязки играетъ здѣсь важную роль. Довольно вѣроятно, что самой первоначальной формой этого чародѣйства является широко распространенная символическая форма причиненія болѣзни, при чемъ завязываніе повязки означаетъ заключеніе болѣзни въ тѣло жертвы. Но мы встрѣчаемъ также и обратныя превращенія этого, ставшаго въ своей всеобщей формѣ магическимъ, чародѣйскаго дѣйствія въ символическое чародѣйство. Такъ, напримѣръ, вѣдьма связываетъ вмѣстѣ двѣ ножки отъ стульевъ, чтобы излѣчить переломъ ноги отсутствующаго человѣка; она завязываетъ во время вѣнчанія узелъ или запираетъ замокъ, чтобы сдѣлать бракъ безплоднымъ [1]). Еще чаще магическому чародѣйству этого рода придается болѣе опредѣленное отношеніе къ намѣченной жертвѣ. Вбиваютъ гвоздь въ косякъ ея дома; или же берутъ обрѣзки ея волосъ, ногтей или же земли отъ слѣда ея ноги, смѣшиваютъ это съ различными другими ингредіентами и потомъ закапываютъ или сжигаютъ эту смѣсь [2]).

Болѣе утонченныя чародѣйства этого рода стоятъ въ общемъ, разумѣется, уже внѣ кругозора тѣхъ народовъ, у которыхъ первобытный анимизмъ царитъ въ его безпримѣсной формѣ. Но представленія, опредѣляющія ихъ, принадлежатъ—вплоть до аналогичныхъ явленій въ суевѣріи культурныхъ народовъ — къ той же самой области. И именно магическое чародѣйство, въ которомъ, повидимому, совершенно исчезли лежащія въ основѣ его представленія о душѣ, черпаетъ изъ этого неопредѣленнаго характера магическаго дѣйствія на разстояніи особенную силу. И это обезпечиваетъ его сохраненіе, давая начало возникновенію изъ наличныхъ формъ новыхъ, которыя, конечно, все-таки движутся въ томъ же кругѣ представленій. Это примѣнимо въ особенности къ одному виду чародѣйства, который тѣсно связанъ съ указанными сейчасъ явленіями и состоитъ въ извѣстной мѣрѣ

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, с. 174. Многочисленные примѣры символическаго чародѣйства см. особенно Frazer, цит. соч., I², с. 114 и сл.

[2]) O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie², 1903, с. 564.

[1]) Schellong, Zeitsch. für Ethn., т. 21, с. 19 (Папуасы). Seidel, Globus, т. 72, с. 23 (Негры эве). Объ аналогичныхъ обычаяхъ въ нѣмецкомъ народномъ суевѣріи см. Grimm, Deutsche Myth.⁴, II, с. 896 и сл. Wuttke, цит. соч., с. 282. Ср. также въ легендѣ о Самсонѣ актъ связыванія въ символическомъ значеніи связыванія силы; здѣсь, кромѣ того, ему противопоставляется, какъ болѣе дѣйствительная форма, прямое чародѣйство надъ душой въ видѣ обрѣзыванія волосъ. См. выше объ этой легендѣ.

[2]) Ср. примѣры у Max Bartels'a, Die Medizin der Naturvölker, 1893, с. 31 и сл.

въ обращеніи ихъ. Вмѣсто того, чтобы примѣшивать къ чародѣйскому средству какія-нибудь части тѣла жертвы колдовства, это средство даютъ самой жертвѣ. Такъ возникаетъ чародѣйская пища и чародѣйскій (волшебный) напитокъ. Что дѣло идетъ и въ этихъ случаяхъ о магическомъ дѣйствіи, вытекаетъ съ ясностью изъ того, что во многихъ мѣстахъ существуетъ повѣрье, что и эти средства дѣйствуютъ на разстояніи: ихъ вовсе не нужно для этого употребить въ видѣ пищи или питья, а достаточно разсыпать или разлить по пути жертвы [1]. Но, разумѣется, то болѣе тѣсное соприкосновеніе, которое происходитъ при проглатываніи чародѣйскаго средства, считается вообще болѣе дѣйствительнымъ. Поэтому, если имѣть въ виду міровоззрѣніе первобытнаго человѣка въ его цѣломъ, то весьма вѣроятно, что открытіе разныхъ ядовъ и лѣкарственныхъ средствъ произошло этимъ окольнымъ путемъ черезъ вѣру въ чародѣйство. Поэтому у дикихъ народовъ, у которыхъ существуетъ особое сословіе „лѣкарей“, эти послѣдніе являются прежде всего чародѣями-жрецами; ихъ врачебныя свѣдѣнія считаются чародѣйствомъ, а примѣненіе ихъ связано съ различными магическими церемоніями, въ особенности съ заклинаніями. Нерѣдко чародѣйское средство принимается не однимъ лишь больнымъ, но также чародѣемъ и другими окружающими лицами [2]. И у всѣхъ культурныхъ народовъ занятіе врачеваніемъ было первоначально дѣломъ жреческаго сословія и, какъ показываетъ исторія медицины у древнихъ народовъ, было вначалѣ связано съ культовыми дѣйствіями. Въ этомъ мы имѣемъ опять-таки доказательство въ пользу тезиса о происхожденіи лѣкарственныхъ средствъ изъ чародѣйскихъ средствъ. Ту же эволюцію продѣлало и алхимическое суевѣріе средневѣковья съ его безчисленнымъ множествомъ чародѣйскихъ средствъ.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ съ различными другими актами чародѣйства обыкновенно соединяется произнесеніе извѣстныхъ словъ, или такъ, что магическое дѣйствіе сопровождается названіемъ его цѣли, или же такъ, что произносится нѣкоторая общая формула заклинанія. Такъ, напримѣръ, чародѣйство съ узломъ или повязкой въ его вышеизображенныхъ формахъ производится по большей части такимъ образомъ, что одновременно съ нимъ произносится имя врага, которому желаютъ смерти или болѣзни. Но чародѣйскій эффектъ приписывается здѣсь не слову, а магическому дѣйствію. Иначе обстоитъ дѣло въ этомъ отношеніи съ формулами заклинанія въ собственномъ смыслѣ слова. О нихъ думаютъ, что имъ самимъ присуща нѣкоторая магическая сила. Но поэтому же магическое дѣйствіе приписываютъ здѣсь не содержанію заклинанія, сколько разъ навсегда усвоенной формѣ его, которую большей частью сохраняютъ со скрупулезной точностью въ виду присущей ей силы. Этимъ объясняется—какъ показываютъ извѣстные примѣры средневѣковой магіи — то, что совершенно безсмысленныя формулы, часто не имѣющія никакого отношенія къ особому виду колдовства, въ которомъ ихъ употребляютъ, могутъ исполнять свое дѣло. Разумѣется, и здѣсь „безсмысленный“ не равнозначуще съ безпричиннымъ. Содержаніе всѣхъ

[1]) Bartels, цит. соч., с. 31.
[2]) Bartels, цит. соч., с. 90 и сл., 114 и сл.

этихъ чародѣйскихъ формулъ имѣетъ своимъ источникомъ ходячія миѳологическія представленія, и въ особенности извѣстныя религіозныя культовыя дѣйствія, съ которыми онѣ тѣсно связаны благодаря идеѣ о дѣйствіи на сверхъестественныя силы. Но если въ подобныхъ позднѣйшихъ формахъ развитія магическое чародѣйство часто можетъ быть сведено къ культу, то само по себѣ оно, очевидно, первоначальнѣе, чѣмъ любой регулярно устроенный культъ. Если между культомъ и чародѣйствомъ существуетъ первоначальная причинная связь (а это, дѣйствительно, очень вѣроятно), то она существуетъ лишь такимъ образомъ, что культъ возникъ изъ чародѣйскаго акта, а не наоборотъ. Къ этому вопросу мы вернемся еще впослѣдствіи, при общемъ разсмотрѣніи вопроса о происхожденіи религіознаго культа [1]. Здѣсь мы упомянули объ этихъ пережиткахъ лишь потому, что они отличаются — несмотря на различныя измѣненія и превращенія, испытанныя вѣрой въ магическое чародѣйство подъ вліяніемъ высшей культуры—большой правильностью и единообразіемъ. Эта правильность, присущая имъ и въ позднѣйшія времена, является замѣчательнымъ доказательствомъ того постоянства, съ какимъ сохраняются въ этой области формы первобытнаго анимизма, не измѣняясь въ своихъ существенныхъ психологическихъ мотивахъ. Это примѣнимо и къ послѣдней разновидности магическаго чародѣйства, тѣсно связанной съ чародѣйствомъ слова и являющейся отчасти лишь особенной модификаціей его, именно къ письменному чародѣйству (Schriftzauber). Но здѣсь присоединяется еще новый моментъ, усиливающій вѣру въ магическое дѣйствіе. Дикому человѣку, которому незнакомо искусство письма, все написанное представляется произведеніемъ демоническихъ силъ, которое уже, какъ таковое, должно обладать чародѣйскимъ вліяніемъ. Если же онъ, кромѣ того, знаетъ, что содержаніе написаннаго состоитъ въ заклинаніи, или если онъ догадывается объ этомъ по нѣкоторымъ знакамъ, извѣстнымъ ему въ этомъ значеніи, то вѣра въ чародѣйство еще болѣе укрѣпляется въ немъ подъ этимъ двойнымъ вліяніемъ. Поэтому чародѣйство слова значительно усиливается благодаря перенесенію его въ письмѣ на бумагу и во многихъ случаяхъ лишь такимъ образомъ впервые производится. Это можно сказать и о негрѣ, употребляющемъ иногда съ боязливымъ трепетомъ въ качествѣ чародѣйскаго средства любой кусокъ исписанной бумаги, и о сѣверныхъ германцахъ, у которыхъ, по свидѣтельству Эдды, руны играли такую огромную роль въ вѣрѣ въ чародѣйство, и о современныхъ суевѣрныхъ народныхъ массахъ, придающихъ такое значеніе волшебнымъ запискамъ.

c. Психологическое развитіе представленій о чародѣйствѣ.

Изъ всѣхъ этихъ явленій ясно вытекаетъ, что ни магическое ни символическое чародѣйство не носятъ характера чего-то изначальнаго. При

[1]) Характерныя чародѣйскія формулы изъ нѣмецкаго народнаго суевѣрія см. у Wuttke [2], цит. соч., с. 155, 156 и сл. Отъ древне-германскихъ временъ у насъ сохранились чародѣйскія формулы, въ которыхъ имѣются аналогичныя отношенія къ древне-германскимъ богамъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ позднѣйшія христіанскія заклинанія являются лишь легко различимыми модификаціями этихъ языческихъ оригиналовъ.

13*

большой измѣнчивости чародѣйскихъ средствъ, которая наблюдается въ особенности въ случаѣ магическаго чародѣйства, вопросъ о происхожденіи ихъ представляется весьма темнымъ. Но все-таки зависимость отъ отдѣльныхъ культурныхъ вліяній, равно какъ и огромная устойчивость основныхъ мотивовъ, указываютъ на единообразное развитіе ихъ изъ двухъ другихъ формъ вѣры въ чародѣйство, прямой и символической, которымъ поэтому слѣдуетъ приписать бо́льшую древность. Это обнаруживается въ дѣйствительности даже въ такихъ случаяхъ, въ которыхъ магическій обычай представляетъ сравнительно значительную древность. Такъ, напримѣръ, обвязываніе какого-нибудь предмета можетъ пріобрѣсти значеніе чародѣйскаго средства лишь тогда, когда предметъ—скажемъ, камень или древесный пень—разсматривается, какъ замѣститель того лица, противъ котораго направлено чародѣйство. Такимъ образомъ, этотъ актъ обладалъ нѣкогда символическимъ значеніемъ; лишь тогда, когда оно улетучилось изъ памяти и осталась только сопровождающая его мысль о нѣкоторомъ дѣйствіи на разстояніи, которое можно вызвать произвольно при опредѣленныхъ предварительныхъ условіяхъ, лишь тогда онъ сталъ магическимъ дѣйствіемъ. Но и указанное символическое значеніе не можетъ быть первоначальнымъ; вѣдь, всякій символъ можно свести къ нѣкоторой реальности, при которой не можетъ быть вовсе рѣчи о подстановкѣ на мѣсто самой вещи голаго знака и при которой знакъ и вещь цѣликомъ совпадаютъ между собою. Въ силу этого и чародѣйство обвязыванія должно было первоначально быть прямымъ чародѣйствомъ. Обвязанный предметъ *самъ одушевленъ*. Живущая въ немъ душа это двойникъ души жертвы чародѣйства. Но это прямое чародѣйство есть, въ свою очередь, чародѣйство надъ душой: обвязывая предметъ, чародѣйствующій желаетъ связать душу своего врага, сдѣлать ее подчиненной своей волѣ, своей собственной душѣ. То же самое можно сказать о чародѣйскомъ значеніи дурного глаза, съ той лишь разницей, что здѣсь не было окольнаго пути символической формы чародѣйства. По мѣрѣ того, какъ слабѣетъ постепенно представленіе, что душа, пребывающая во взглядѣ, выходитъ наружу, дѣйствіе дурного глаза превращается изъ прямого чародѣйства въ магическое. Но противочародѣйство сжатаго кулака опять-таки прошло при своемъ развитіи черезъ символическую стадію. Если въ прошломъ въ кулакѣ видѣли символическое воспроизведеніе фаллуса, то впослѣдствіи, когда сознаніе объ этомъ исчезло, кулакъ превратился въ магическое средство загадочнаго дѣйствія на разстояніи. Такимъ образомъ, всякій актъ чародѣйства восходитъ первоначально къ прямому чародѣйству, чтобы въ концѣ концовъ завершиться магическимъ чародѣйствомъ. При этомъ или непосредственно слабѣетъ представленіе о прямомъ вліяніи души на душу, уступая, такимъ образомъ, мѣсто какому-то совершенно загадочному дѣйствію, или же чародѣйскій актъ сперва начинаетъ казаться символомъ, замѣнившимъ прямое душевное дѣйствіе, а затѣмъ этотъ символъ испытываетъ рядъ дальнѣйшихъ превращеній, затемняющихъ его символическое значеніе. При этомъ переходъ символа въ чисто-магическое чародѣйское средство возможенъ лишь потому, что въ немъ уже имѣется переходъ прямого душевнаго дѣйствія въ менѣе опредѣленное магическое дѣйствіе на разстояніи. Вѣдь, сперва символъ еще тождественъ по существу съ самимъ объектомъ, а

значитъ, и символическое чародѣйство тождественно съ прямымъ чародѣйствомъ надъ душой. Но по мѣрѣ того, какъ исчезаетъ представленіе объ одинаковой одушевленности объекта и изображенія или знака, на мѣсто представленія о символическомъ воздѣйствіи становится представленіе о магическомъ дѣйствіи символа на предметъ. Такъ, на самой первобытной ступени развитія, человѣкъ, прокалывая изображеніе врага, прокалываетъ въ то же время непосредственно и его душу. Затѣмъ онъ представляетъ себѣ, что поврежденіе изображенія вліяетъ путемъ магическаго дѣйствія на разстояніи на самого человѣка: въ первомъ случаѣ актъ прокалыванія въ дѣйствительности еще не символъ, во второмъ — онъ уже сталъ символомъ, но сталъ вмѣстѣ съ тѣмъ и магическимъ дѣйствіемъ. Такимъ образомъ, символическое чародѣйство въ основѣ своей есть лишь разновидность магическаго чародѣйства; оно въ то же время во многихъ случаяхъ—правда, не во всѣхъ, какъ показываетъ исторія представленій о дурномъ глазѣ—является переходной формой между прямымъ чародѣйствомъ и магическимъ. Наряду съ этимъ послѣднее обладаетъ собственной силой развитія, ибо существуютъ многочисленные акты чародѣйства, которые никоимъ образомъ нельзя выводить изъ прямого чародѣйства. Это относится въ особенности къ специфическимъ формамъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ чародѣйскихъ обычаевъ. Такъ, напримѣръ, чародѣйскія формулы имѣютъ первоначально значеніе прямого чародѣйства. Душа чародѣя хочетъ съ ихъ помощью прямо воздѣйствовать на душу другого человѣка или демона тѣмъ, что онъ обращается къ нимъ съ приказаніемъ, заключающимся въ чародѣйской формулѣ. Но когда чародѣйская формула теряетъ этотъ характеръ приказанія и сводится къ какимъ-нибудь другимъ словамъ, которымъ приписываютъ благодаря ассоціативнымъ связямъ съ представленіями о культѣ и о демонахъ чудесное дѣйствіе, то она превращается въ чисто магическое чародѣйство. Благодаря этому магическіе чародѣйскіе обычаи, давая непрерывно новые побѣги, могутъ умножаться до безконечности.

Считаясь съ характеромъ совершающейся здѣсь эволюціи, мы можемъ съ увѣренностью сказать, что магическое чародѣйство является само по себѣ вторичнымъ феноменомъ и что одно лишь прямое чародѣйство носитъ первичный характеръ. Такимъ образомъ, мы можемъ представить наглядно развитіе чародѣйства съ помощью слѣдующей схемы:

Прямое чародѣйство

↙ ↘

Символическое → магическое

Чародѣйство.

Въ этой схемѣ мы оставили безъ разсмотрѣнія вторичныя явленія, отвѣтвляющіяся отъ вѣры въ магическое чародѣйство. Они указываютъ на дальнѣйшія психологическія условія, благопріятствующія этой формѣ чародѣйства и требующія особеннаго разсмотрѣнія. Среди этихъ условій выдающуюся роль играютъ явленія „фетишизма“.

3. Фетишизмъ и родственныя явленія.

а. Общій характеръ фетишизма.

Слово „фетишизмъ", происходящее отъ романскихъ формъ латинскаго слова facticius (португ. feitico, франц. fétiche), по своему непосредственному значенію выражаетъ лишь крайне несовершенно то понятіе, которое съ самаго начала соединяли съ нимъ. Съ одной стороны, объектъ культа, къ которому относится прежде всего это слово, не есть непремѣнно нѣчто искусственно сдѣланное; съ другой же стороны, нельзя вообще ограничивать понятіе фетишизма культомъ первобытныхъ идоловъ. И здѣсь слово захватило только отдѣльный пунктъ, указывая посредствомъ его на цѣлую область явленій, которая простирается по всѣмъ направленіямъ первобытной вѣры и мысли и выходитъ далеко изъ сферы ея вліянія вплоть до значительно позднѣйшихъ формъ развитія. Этотъ случайный характеръ разсматриваемаго термина вызвалъ нѣкоторую неопредѣленность въ пониманіи соотвѣтственныхъ явленій, неопредѣленность, въ которой отражается общая неувѣренность при оцѣнкѣ фактовъ первобытнаго анимизма. Если, отвлекаясь отъ всякихъ примѣшивающихся сюда миѳологическихъ теорій, мы попытаемся опредѣлить своеобразный характеръ этой области по чисто объективнымъ признакамъ, то можно указать на три такихъ характерныхъ признака. Первый заключается въ представленіи, что въ любыхъ предметахъ, которымъ приписывается въ силу опредѣленныхъ психологическихъ мотивовъ чародѣйская сила, имѣютъ свое пребываніе душеобразныя существа. Съ этимъ далѣе соединяется вѣра, что исходящія изъ подобнаго предмета чародѣйскія вліянія приносятъ счастіе или несчастіе въ зависимости отъ того, настроенъ ли живущій въ немъ духъ благосклонно или неблагосклонно. А отсюда развивается, наконецъ, въ качествѣ третьяго момента, посвященный фетишу культъ, имѣющій цѣлью или снискать его благосклонность или же навлечь его месть на другихъ людей, гибели которыхъ желаютъ.

Но такъ какъ три эти признака могутъ варіировать различнымъ образомъ, то и явленія въ частныхъ случаяхъ складываются очень разнообразно. Существеннымъ остается здѣсь лишь то, что объектъ, разсматриваемый, какъ фетишъ, этимъ обязанъ неопредѣленнымъ внѣшнимъ свойствамъ и что живущее въ немъ душеобразное существо производитъ чародѣйскія дѣйствія, которыя, въ свою очередь, могутъ быть вызваны актами символическаго или магическаго чародѣйства. А такъ какъ подобный духъ не можетъ быть связанъ ни съ душой какого-нибудь умершаго человѣка, ни съ душой какого-нибудь опредѣленнаго живого человѣка или животнаго, то живущее въ фетишѣ духовное существо приближается по своему характеру къ сферѣ представленій о демонахъ. Вѣдь, какъ мы выше видѣли, отличительнымъ признакомъ представленія о демонахъ является утрата ими индивидуальнаго характера и раздѣленіе на духовъ-хранителей и мстителей. Но для полнаго тождества здѣсь не хватаетъ еще одного признака, именно момента индивидуальнаго воплощенія въ какомъ-нибудь опредѣленномъ, естественномъ или искусственномъ, предметѣ. Фетишъ остается всегда индивидуальнымъ

одушевленнымъ демонической силой, объектомъ, который не можетъ сообщить этой силы другимъ объектамъ или не можетъ свободно носиться въ пространствѣ. Такимъ образомъ, онъ является, очевидно, чѣмъ-то переходнымъ между душой, духомъ и демономъ. Духовный принципъ фетиша похожъ на душу, поскольку онъ имѣетъ своимъ мѣстопребываніемъ отдѣльный объектъ. Но онъ не душа, а духъ, такъ какъ онъ не связанъ ни съ какой опредѣленной личностью. Наконецъ, онъ демонъ, такъ какъ обладаетъ способностью приносить пользу или вредъ. Но именно потому, что въ фетишѣ соединяются всѣ эти свойства, онъ не подходитъ ни подъ одно изъ этихъ понятій цѣликомъ. Онъ остается свойственнымъ первобытному анимизму переходнымъ образованіемъ. Какъ таковое, онъ является въ то же время исходнымъ пунктомъ для возникновенія регулярныхъ культовыхъ обычаевъ, дальнѣйшее развитіе которыхъ связано затѣмъ съ высшими представленіями о богахъ и демонахъ, происходящими отчасти изъ вѣры въ души, отчасти изъ миѳа о природѣ.

Изъ указанныхъ выше признаковъ фетишизма наблюдателямъ этихъ явленій прежде всего бросилось въ глаза самое внѣшнее, и потому самое несущественное, изъ этихъ свойствъ—именно безразличный характеръ предмета, служащаго фетишемъ. Фетишемъ можетъ быть—и это, вообще говоря, встрѣчается чаще всего—грубое воспроизведеніе какой-нибудь человѣческой или животной фигуры, имъ можетъ быть любой кусокъ дерева, какой-нибудь колъ, земляной холмъ; онъ можетъ быть или изготовленъ поклонникомъ или случайно найденъ имъ. Въ послѣднемъ случаѣ особенное значеніе имѣютъ необычныя свойства находки. Такъ, напримѣръ, негры, впервые вступившіе въ соприкосновеніе съ европейцами, создавали себѣ фетишей изъ разбитыхъ горшковъ или инструментовъ, изъ часовъ, ружей и тому подобныхъ вещей, а также изъ рукъ бѣлыхъ людей или другихъ частей ихъ тѣла. Правда, нельзя точно установить, идетъ ли дѣло въ случаѣ подобныхъ частей о собственныхъ фетишахъ или объ амулетахъ, потому что, какъ мы ниже увидимъ, оба эти понятія обыкновенно не различаются достаточно ясно другъ отъ друга. Подобно тому, какъ при выборѣ найденнаго фетиша рѣшающее значеніе имѣютъ по большей части какія-нибудь особенности этого объекта, такъ и въ случаѣ искусственныхъ фетишей дикій человѣкъ особенно охотно изготовляетъ какія-нибудь уродливыя хари. Если отъ фетиша и не непремѣнно требуется, чтобы онъ вызывалъ впечатлѣніе ужаса, то все-таки это впечатлѣніе способствуетъ эффекту, оказываемому фетишемъ. Если же у объекта, служащаго фетишемъ, нѣтъ этихъ свойствъ, то они могутъ быть замѣнены какими-нибудь другими внѣшними условіями или случайными переживаніями. Это бываетъ, напримѣръ, тогда, когда въ фетиши выбираютъ какое-нибудь дерево странной формы или случайно найденное произведеніе человѣческаго искусства,—горшокъ, часы, ружье. Во всѣхъ этихъ случаяхъ культъ, объектомъ котораго является этотъ предметъ, отличаетъ фетишъ отъ другихъ, родственныхъ ему предметовъ вѣры въ чародѣйство, въ особенности отъ амулетовъ и талисмановъ. Изъ всего этого ясно вытекаетъ въ то же время, что стремленіе нѣкоторыхъ философовъ религіи лишить вообще фетишизмъ самостоятельнаго значенія или разсматривать его вмѣстѣ съ Максомъ Мюллеромъ, какъ простое явленіе вырожденія

высшихъ формъ культа, совершенно несостоятельно [1]). Можно считать названіе „фетишизмъ" неудачнымъ; но оно уже введено и врядъ ли его можно замѣнить какимъ-нибудь лучшимъ терминомъ, ибо оно обозначаетъ такой комплексъ явленій, который можетъ быть охарактеризованъ лишь съ помощью нѣкотораго отдѣльнаго, особенно рѣзко выдающагося, признака. Но если, наоборотъ, видѣть въ фетишизмѣ не просто особую, рѣзко отграниченную, совокупность явленій, а приписывать ему совершенно отличное, исключающее всѣ другіе миѳологическіе мотивы, значеніе, то вообще прекращается возможность различать формы и ступени миѳотворчества. Вѣдь, въ этомъ смыслѣ нѣтъ вовсе чистыхъ формъ. Подобно тому, какъ первобытный анимизмъ содержитъ въ себѣ элементы фетишизма, натурмиѳологіи и пр., такъ и въ послѣдніе, въ свою очередь, входятъ представленія о душахъ и демонахъ. Дѣло здѣсь можетъ поэтому итти лишь о томъ, чтобы выдѣлить изъ этого многообразія элементовъ психологически связанные между собой и при извѣстныхъ обстоятельствахъ господствующіе въ какомъ-нибудь обществѣ факторы. Вѣдь, всѣ эти понятія не носятъ характера опредѣленно отграниченныхъ, повсемѣстно повторяющихся въ одномъ и томъ же порядкѣ, ступеней миѳологическаго развитія или, какъ выражаются обычно при широко распространенномъ (даже у историковъ религіи) смѣшеніи миѳа и религіи, ступеней „религіознаго развитія". Они обозначаютъ просто извѣстныя группы явленій, обыкновенно перекрещивающіяся другъ съ другомъ самымъ различнымъ образомъ.

b. Амулеты и талисманы.

Амулеты и талисманы—это чародѣйскія средства, имѣющія съ фетишизмомъ то общее (въ смыслѣ распространенности), что они, какъ и послѣдній, восходятъ до началъ миѳологическаго развитія и принадлежатъ въ сферѣ высшей культуры къ самымъ упорнымъ пережиткамъ первобытнаго міровоззрѣнія. Тамъ, гдѣ имѣются фетиши, имѣются обыкновенно амулеты и талисманы: обыкновенно наблюдается и обратное. Но хотя въ этомъ и сказывается извѣстное психологическое родство этихъ явленій, это родство не есть всетаки тождество. Фетишъ повсюду является самъ объектомъ культа. Амулетъ и талисманъ никогда не являются имъ: они защищающія и чародѣйскія средства, могущія имѣть большую цѣнность благодаря приносимой ими пользѣ. Но эта цѣнность постоянно сообщается имъ извнѣ, отъ какого-нибудь божественнаго или демоническаго источника; она не коренится въ нихъ самихъ, поэтому свойственная имъ чародѣйская сила не можетъ быть увеличена благодаря культу, направленному на нихъ самихъ, но лишь благодаря такому культу, объектомъ котораго являются силы, придающія имъ ихъ дѣйствіе. Этому внутреннему различію соотвѣтствуетъ и внѣшнее въ смыслѣ распространенности этихъ объектовъ. Конечно, тамъ, гдѣ имѣются амулеты и талисманы, можно разсчитывать съ большой увѣренностью встрѣтить и фетиши. Но все-

[1]) Max Müller, Anthropologische Religion, 1894, c. 115 и сл. и во многихъ другихъ мѣстахъ. Edw. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker, Kultur der Gegenwart, ч. I, отд. III, 1, 1906, c. 13 и сл. См. къ этому критическія замѣчанія R. M. Meyer'а въ Arch. für Religionswiss., т. 16, 1908, c. 320 и сл.

таки эти явленія не идутъ строго параллельно другъ съ другомъ. Амулеты могутъ быть очень распространены тамъ, гдѣ отъ фетишизма въ собственномъ смыслѣ слова остались лишь ничтожные слѣды. И, наоборотъ, можетъ развиться богатый культъ фетишизма тамъ, гдѣ амулеты и талисманы не имѣютъ особеннаго значенія. Убѣдительнымъ доказательствомъ этого является, если говорить о современныхъ областяхъ первобытной культуры, тотъ материкъ, который по традиціи считаютъ обыкновенно главной областью фетишизма—именно Африка. Ходячія описанія фетишизма негровъ примѣнимы въ дѣйствительности лишь къ западнымъ и отчасти къ центрально-африканскимъ племенамъ. Что касается племенъ банту южной и восточной Африки—отличающихся, впрочемъ, и другими особенностями—то у нихъ, наоборотъ, господствуетъ вѣра въ души и въ предковъ, которая отлично обходится безъ общественнаго культа и постояннаго спутника послѣдняго, особаго жреческаго сословія: здѣсь огромную роль играетъ чародѣйство не носящихъ эффиціальнаго характера „лѣкарей" и употребленіе амулетовъ, которыми съ большимъ успѣхомъ промышляютъ первые [1]). Точно также у сѣверно-и центрально-американскихъ туземцевъ амулеты относятся къ самымъ распространеннымъ чародѣйскимъ средствамъ, между тѣмъ какъ фетиши представляютъ крайне рѣдкія, единичныя явленія. Параллелью къ этимъ этнологическимъ фактамъ является тотъ историческій фактъ, что въ культурныхъ религіяхъ—въ особенности въ христіанствѣ, исламѣ и буддизмѣ—во всѣ времена были распространены и фетиши и амулеты; но амулеты оказались при этомъ повсюду наиболѣе постоянными изъ этихъ чародѣйскихъ средствъ, и они дольше и упорнѣе всего сопротивлялись культурнымъ вліяніямъ, разрушающимъ подобные пережитки.

Этотъ фактъ въ высшей степени характеренъ для генетическихъ отношеній обоихъ явленій. Фетишизмъ можетъ несомнѣнно имѣть мѣсто въ качествѣ первичной миѳологической формы. Такъ, напримѣръ, въ культѣ фетишей у западно-африканскихъ негровъ нельзя найти никакихъ слѣдовъ происхожденія изъ другихъ формъ культа. Если ему даже и предшествовали неопредѣленныя представленія о душахъ и демонахъ, то въ качествѣ культа, сопровождаемаго опредѣленнымъ церемоніаломъ и отправляемаго особеннымъ жреческимъ сословіемъ, онъ, по всѣмъ видимостямъ, покоится непосредственно на представленіи о нѣкоторой чародѣйской силѣ, связанной съ любымъ объектомъ. Но наряду съ этимъ подобныя явленія могутъ имѣть мѣсто, въ качествѣ вторичныхъ или, если угодно, регрессивныхъ образованій, тамъ, гдѣ объектъ какой-нибудь высшей формы культа, бывшій первоначально символомъ нѣкоторой общей религіозной идеи, становится предметомъ самостоятельнаго культа. Такъ, напримѣръ, уже въ древнихъ культахъ превратились въ настоящіе фетиши жертвенные камни и столбы—въ которыхъ первоначально предполагали присутствіе боговъ во время жертвоприношенія—а затѣмъ въ болѣе позднее время изображенія боговъ, въ особенности небольшія, служившія для домашняго и частнаго употребленія. То же самое повторялось неоднократно (и повторяется еще и теперь) при переходѣ

[1]) J. Raum, Ueber angebliche Götzen am Kilimandscharo, Globus, т. 85, 1904, c. 101 и сл.

искусственнаго изображенія божества въ предметъ самостоятельнаго культа въ случаѣ распятій, изображеній Богоматери и святыхъ въ христіанскомъ культѣ.

Въ отличіе отъ этого амулеты и талисманы представляютъ всегда вторичные продукты. Они сами не являются вовсе объектами культа, а должны опереться на какой-нибудь другой культъ; только такимъ косвеннымъ образомъ благодаря чародѣйскимъ представленіямъ, связаннымъ со всякимъ первоначальнымъ культомъ, они получаютъ свою собственную магическую силу. Въ качествѣ подобной вторичной формы вѣра въ амулеты сопровождаетъ миѳологическое развитіе на всѣхъ его ступеняхъ; въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ она получаетъ свой особенный отпечатокъ отъ какой-нибудь опредѣленной формы культа; въ частности культъ этотъ опредѣляетъ тѣ объекты, которые особенно охотно выбираются въ качествѣ талисмановъ или амулетовъ. Такимъ образомъ, культъ амулетовъ можетъ возникнуть изъ первобытнаго фетишизма въ качествѣ побочнаго продукта. Но и прочія представленія о душахъ и демонахъ или миѳы о природѣ могутъ, въ свою очередь, вызывать появленіе обладающихъ чародѣйской силой средствъ, если они превратились въ отдѣльные фетишистическіе объекты культа. Въ этомъ можно въ то же время видѣть объясненіе родства, существующаго между фетишизмомъ и вѣрой въ амулеты и обнаруживающагося въ особенности въ томъ, что во многихъ случаяхъ фетишъ можетъ стать непосредственно амулетомъ или талисманомъ.

Но все-таки эти случаи носятъ исключительный характеръ. И даже въ этихъ исключеніяхъ сохраняется существенное различіе обоихъ явленій въ томъ, что никогда одинъ и тотъ же объектъ не можетъ быть одновременно фетишемъ и амулетомъ. Поэтому при указанномъ выше переходѣ оба разсматриваемыя явленія относятся обыкновенно къ различнымъ стадіямъ миѳологическаго развитія—фетишъ къ болѣе ранней, амулетъ къ болѣе поздней. Въ случаѣ амулета объектъ культа превратился въ простой цѣнный объектъ, который цѣнится, однако, не за его внѣшнія свойства, а за его магическую силу. Во всѣхъ этихъ случаяхъ отсутствіе собственнаго культа составляетъ границу между защищающими и чародѣйскими средствами и фетишемъ, какъ самостоятельнымъ носителемъ демоническихъ дѣйствій. Этому соотвѣтствуетъ также бо́льшая, часто безгранично великая, область дѣйствія фетиша по сравненію съ узкими рамками, въ которыхъ оказываютъ свое вліяніе амулеты. Фетишъ можетъ дать все то, что̀ потребуетъ его обладатель: дождь или вёдро, выздоровленіе отъ болѣзни или гибель врага. Амулетъ же нерѣдко ограничивается одной единственной цѣлью: одинъ амулетъ защищаетъ отъ дурного глаза, другой охраняетъ своего обладателя отъ ранъ, третій защищаетъ отъ опредѣленныхъ болѣзней или излѣчиваетъ отъ нихъ, и т. д. Но даже и тамъ, гдѣ какой-нибудь амулетъ служитъ одновременно нѣсколькимъ цѣлямъ, его могущество остается все-таки ограниченнымъ. Если въ фетишѣ воплощаются всевозможныя направленія желанія, то амулетъ является всегда выраженіемъ нѣкотораго опредѣленнаго желанія или нѣкоторой узкой области естественныхъ стремленій. Вдобавокъ и здѣсь дѣйствіе и причина взаимно вліяютъ другъ на друга. Такъ какъ фетишъ есть съ самаго начала объектъ общаго культа, то всѣ стороны человѣческаго существованія подвѣдомственны ему. Амулетъ, какъ магическое защищающее средство, не имѣющее собственной воли и могущества, лишенъ и культа, который имѣетъ цѣлью снисканіе благосклонности этой воли; въ свою очередь, отсутствіе культа препятствуетъ расширенію его сферы дѣйствія за предѣлы ассоціацій съ родственными магическими мотивами.

Съ этимъ ограниченіемъ связано въ то же время своеобразное различіе, образовавшееся между понятіями амулета и талисмана, въ которомъ, вѣроятно, нѣкоторую роль сыграло и то, что слово талисманъ употребляется преимущественно въ сказочной литературѣ Востока, слово же амулетъ издавна было болѣе распространено на Западѣ. Фантазія творцовъ сказокъ должна, естественно, придумать иныя магическія средства, чѣмъ ихъ можетъ сочинить болѣе разсудочное творчество суевѣрнаго человѣка. Поэтому фантастическое творчество сказокъ и народное суевѣріе идутъ здѣсь вообще по различнымъ путямъ. Въ первомъ повсюду царитъ талисманъ, во второмъ амулетъ. Тамъ, гдѣ языкъ различаетъ оба эти понятія, тамъ въ амулетѣ ясно выступаетъ пассивный, а въ талисманѣ — активный характеръ его дѣйствія. Амулетъ это магическое средство противъ чародѣйства, угрожающаго его обладателю извнѣ, талисманъ же это магическое средство, которое само дѣйствуетъ чародѣйскимъ образомъ на окружающее. Такъ, напримѣръ, заклинаніе, которое привѣшиваютъ себѣ на шею на шнуркѣ и которое должно защищать его владѣльца отъ колдовства, есть амулетъ; наоборотъ, волшебный перстень, который выковываетъ согласно сѣверной сагѣ лѣсной духъ Мимингъ и который приноситъ его обладателю богатство, есть талисманъ. Но такъ какъ между этими примѣненіями чародѣйскаго средства возможны самые разнообразные переходы, то неудивительно, что въ живой рѣчи оба понятія обыкновенно не отличаются строго другъ отъ друга [1]).

Этому отношенію между пассивной защитой и активнымъ чародѣйскимъ вліяніемъ соотвѣтствуетъ и различіе между объектами, служащими амулетами или талисманами. Разумѣется, и сами чародѣйскія средства могутъ, подобно выражающимъ ихъ понятіямъ, переходить другъ въ друга. Но въ общемъ различіе цѣлей дѣйствуетъ обратно на составъ средствъ. Пока вѣра въ чародѣйство пользуется еще всеобщимъ признаніемъ и пока нѣтъ никакихъ основаній скрывать ее, амулетъ обыкновенно носятъ открыто; талисманъ же съ самаго начала считался обыкновенно болѣе таинственнымъ чародѣйскимъ средствомъ, почему его и держали спрятаннымъ. Къ этимъ общимъ внѣш-

---

[1]) Разумѣется, при разсмотрѣніи этого различія обоихъ понятій важна лишь эволюція значенія, а не этимологическое первое значеніе обоихъ словъ. Кромѣ того, это первоначальное значеніе—какъ и въ случаѣ многихъ другихъ выраженій чародѣйской литературы—не вполнѣ достовѣрно извѣстно. Слово амулетъ (лат. amuletum, Плин.) производятъ или отъ арабск. hamâïl (повязка, отъ hamala = носить) или отъ позднѣйшаго латинск. amoletum=amolimentum (отъ amoliri=отвращать), что̀ приблизительно соотвѣтствуетъ синонимичному греческ. φυλακτήριον. Въ первомъ случаѣ мы имѣли бы искаженіе слова, неподдающееся провѣркѣ съ точки зрѣнія законовъ фонетики; но этого нельзя абсолютно исключить, равно какъ и народно-этимологическую связь между обоими словопроизводствами. Болѣе опредѣленно происхожденіе слова талисманъ, которое связываютъ съ араб. tilsam (= чародѣйское изображеніе), въ свою очередь, вѣроятно, возникшимъ изъ визант. τέλεσμα (отъ τέλος, употребляемаго для обозначенія чародѣйскихъ манипуляцій).

нимъ различіямъ примыкаютъ затѣмъ тѣ своеобразныя формы, которыя приняли въ своемъ развитіи амулеты и талисманы сообразно своему общему характеру.

c. *Основныя формы амулетовъ.*

Въ огромномъ большинствѣ случаевъ амулеты носятъ на шеѣ въ видѣ повязки или въ видѣ прикрѣпленнаго къ повязкѣ специфическаго чародѣйскаго средства. Рѣже носятъ его въ видѣ повязки или кольца вокругъ руки, пальца или какой-нибудь иной части тѣла. Во всѣхъ этихъ случаяхъ повязка, одна или снабженная нѣсколькими узлами, можетъ уже имѣть значеніе магическаго защищающаго средства: возможно, что здѣсь присоединяется ассоціація съ широко распространеннымъ символическимъ чародѣйствомъ повязки, какъ имъ, напримѣръ, пользуются въ цѣляхъ изгнанія болѣзней во внѣшніе предметы (§ *d* предыдущаго раздѣла). Если въ послѣднемъ случаѣ болѣзнь заключается благодаря повязкѣ въ какой-нибудь внѣшній объектъ, то, наоборотъ, при превращеніи въ амулетъ повязка, которую носитъ человѣкъ, избавляетъ его отъ угрожающей ему опасности: въ области магическихъ дѣйствій такого рода обращенія встрѣчаются неоднократно. Возможно, что указанная ассоціація играетъ значительную роль въ тѣхъ, преобладающихъ количественно, случаяхъ, когда амулеты носятъ на шеѣ. Этотъ обычай мы встрѣчаемъ уже на самыхъ первобытныхъ ступеняхъ культуры, начиная съ австралійца, употребляющаго въ видѣ чародѣйской защиты кусокъ почки, и кончая магическими средствами старинной медицины, которыя тоже носили на шеѣ (или принимали во внутрь), и библейскимъ или какимъ-нибудь инымъ чародѣйскимъ изреченіемъ, которымъ пользуются иногда еще и въ наше время суевѣрные люди, какъ амулетомъ противъ колдовства. Послѣднимъ пережиткомъ этой излюбленной формы амулета являются средства украшенія, въ которыя культура превратила былыя чародѣйскія средства: такъ женщина носитъ свои драгоцѣнности, а мужчина свои ордена, преимущественно на повязанной вокругъ шеи ниткѣ или лентѣ. Повязка, придающая при всѣхъ этихъ превращеніяхъ амулету его внѣшнюю форму, сама по себѣ внушаетъ обладателю ея извѣстное чувство увѣренности. Но въ преобладающемъ большинствѣ случаевъ магическая сила этого защищающаго средства основывается на характерѣ предметовъ, которые носятъ на этой повязкѣ или въ ней. Въ зависимости отъ свойствъ этихъ магическихъ объектовъ можно различить четыре основныхъ формы амулетовъ, которыя въ то же время можно вообще разсматривать, какъ ступени развитія чародѣйскихъ представленій, связанныхъ съ употребленіемъ амулетовъ. Первую и, какъ мы можемъ принять, древнѣйшую изъ этихъ формъ представляютъ амулеты изъ частей человѣческаго тѣла, и въ особенности изъ тѣхъ частей его, которыя, какъ мы видѣли раньше, являются носителями тѣлесной души: это—почки, фаллусъ, затѣмъ кости, пальцы, волосы, зубы, къ которымъ примыкаютъ также кровь, слюна и другія выдѣленія. Особенно долго сохранили свое значеніе амулета волосы. Прядь волосъ, которую въ силу обычая носитъ еще мѣстами въ наше время женщина въ знакъ памяти объ умершемъ или отсутствующемъ возлюбленномъ, вѣроятно, происходитъ прямымъ путемъ отъ той пряди волосъ, которую отрѣзывалъ первобытный человѣкъ у своего умершаго единоплеменника, чтобы защититься этимъ амулетомъ отъ души послѣдняго [1]). Сюда же относится жукъ скарабей, употреблявшійся древними египтянами для защиты живыхъ и мертвыхъ; изъ Египта употребленіе его — сперва въ качествѣ амулета, а затѣмъ въ качествѣ предмета украшенія — распространилось по всѣмъ средиземноморскимъ странамъ. Можно навѣрное утверждать, что позднѣйшему обычаю употребленія изображенія скарабея на камнѣ предшествовало употребленіе самого жука, встрѣчающагося въ огромномъ количествѣ въ Египтѣ и въ прилегающихъ къ нему странахъ. Позднѣйшія миѳологическія интерпретаціи, согласно которымъ онъ является символомъ бога солнца и прообразомъ безсмертія, такъ какъ онъ возрождается въ своихъ яйцахъ, являются, очевидно, продуктомъ рефлектирующей мудрости жрецовъ, далеко отошедшей уже отъ источника происхожденія этого средства защиты [2]). Происхожденіе этого амулета, весьма распространеннаго въ Египтѣ до позднѣйшихъ временъ и оттуда перекочевавшаго въ Римъ, надо, повидимому, искать въ обычаѣ, согласно которому передъ набальзамированіемъ трупа изъ него вынимали сердце и другія внутренности, замѣняя ихъ скарабеемъ изъ камня. Дѣлалось это для того, чтобы этотъ органъ, важнѣйшій носитель души, былъ налицо, когда покойнику придется предстать передъ загробнымъ судьей мертвыхъ. Если мы обратимъ вниманіе на форму скарабея въ которой углубленіе между головой и брюшкомъ можетъ напомнить сердце и его, раздѣляющую предсердіе и желудочки, борозду, то мы легко поймемъ, что первобытное мышленіе, для котораго образъ и дѣйствительность совпадаютъ между собой, могло увидѣть въ жукѣ скитающееся сердце покойника. Отсюда и возникло господствующее въ египетскомъ культѣ мертвыхъ представленіе, что сердце съ принадлежащей ему тѣлесной душой продолжаетъ извѣстное время жить и скитаться самостоятельно. Впослѣдствіи, правда, это первоначальное представленіе подъ вліяніемъ пышно расцвѣтшей натурмиѳологіи превратилось въ символъ. Въ качествѣ символа оно благодаря все еще не заглохшей ассоціаціи о самостоятельномъ странствованіи могло стать прообразомъ безсмертія, когда это странствованіе было истолковано въ смыслѣ продолженія существованія души послѣ ея отдѣленія отъ тѣла. Жрецамъ позднѣйшихъ эпохъ, которымъ стала чужда фантастика первобытнаго миѳотворчества, это представленіе, равно какъ и образовавшійся изъ него символъ, могли показаться слишкомъ невѣроятными, такъ что они придумали сказку о жукѣ, превращающемся въ свое собственное яйцо. Любопытно, впрочемъ, что въ египетскомъ культѣ мертвыхъ, а также въ связи съ этимъ и въ обычномъ употребленіи, наряду со скарабеемъ сохранились еще другіе амулеты, имѣющіе свое начало въ формахъ тѣлесной души: такъ, напримѣръ, репей, который со своими колючками представлялъ, можетъ-быть, нѣкогда прямое изображеніе брызнувшей крови, а потомъ перешелъ въ символъ крови Изиды. И здѣсь только въ позднѣйшую, чуждую

---

[1]) См. Frazer, The golden Bough², I, с. 376 и сл.

[2]) Объ этихъ, очевидно, вторичныхъ миѳологическихъ интерпретаціяхъ см. A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, 1890, с. 155 и сл.

первобытному представленію, эпоху кровь мертвеца была истолкована въ смыслѣ символа для того, чтобы поставить такимъ образомъ носителя амулета непосредственно подъ высшую, божественную, защиту. Другими объектами того же типа являются изображенія глаза и позвоночника, изъ которыхъ первое подъ вліяніемъ миѳологіи неба было истолковано въ смыслѣ глаза бога солнца Ра, а второе, аналогичнымъ образомъ, въ смыслѣ позвоночника Озириса [1]).

Вторая группа амулетовъ, переходной ступенью къ которой является уже скарабей въ своей двойной роли сердца и ползающаго насѣкомаго, состоитъ въ *изображеніяхъ животныхъ*. Они, какъ слѣдуетъ полагать, происходятъ отъ тѣхъ животныхъ, которыхъ мы встрѣтили въ качествѣ носителей души при разсмотрѣніи превращеній души-дыханія. Въ роли собственно амулетовъ они, по всѣмъ видимостямъ, болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ объекты первой группы. Но, вѣроятно, въ болѣе раннихъ культурахъ ихъ мѣсто занято татуировками, которыя тоже являются особыми чародѣйскими средствами защиты. Особенно вѣрно это въ примѣненіи къ „символизирующей татуировкѣ", при которой исключительно пользуются изображеніями животныхъ и которая лишь впослѣдствіи соединяется съ другими, возникшими подъ вліяніемъ миѳа о природѣ, символами (т. 3[2], с. 180 и сл.). Въ качествѣ защищающихъ демоновъ животныя, употребляемыя при татуировкѣ, являются также животными, представляющими души, которыя возникли при описанномъ выше переходѣ тѣлесной души или души-дыханія въ животныхъ. Особенно распространено употребленіе съ этой цѣлью птицы, представляющей душу, иногда—по извѣстному мотиву двойныхъ образованій—въ соединеніи съ другими носителями души [2]). Но такъ какъ татуировка предполагаетъ подобное употребленіе животныхъ, представляющихъ душу, то ясно, что послѣднія появляются въ качествѣ собственно амулетовъ вообще лишь тогда, когда къ нимъ присоединились уже дальнѣйшія, именно натурмиѳологическія, ассоціаціи. Поэтому теперь начинаютъ носить на себѣ изображенія „святыхъ", посвященныхъ опредѣленнымъ богамъ, животныхъ, чтобы такимъ образомъ стать подъ защиту этихъ боговъ. Яркимъ примѣромъ этого является именно скарабей. Будучи первоначально животнымъ, представляющимъ душу, и возникнувъ, какъ таковое, изъ особенной формы тѣлесной души, онъ превратился въ символъ творческаго бога Фта, который, какъ таковой, долженъ преодолѣть уничтоженіе, приносимое смертью.

[1]) Наряду съ подобными амулетами-изображеніями въ Египтѣ, какъ и повсюду, употреблялись и амулеты изъ нитей и изъ узловъ на различныхъ частяхъ тѣла, при чемъ, какъ было указано выше, принимало непосредственное участіе и представленіе о чародѣйствѣ повязки. Ср. Wolters, Faden und Knoten als Amulett, Arch. f. Religionswiss., т. 8, приложеніе, 1905, с. 1 и сл. I. W. von Bissing, Ägyptische Knotenamulette, тамъ же, с. 23 и сл.

[2]) Отто Янъ даетъ изображеніе интереснаго объекта этого рода, представляющаго, правда, не амулетъ собственно, но лѣпное изображеніе, служащее, какъ и амулеты, средствомъ чародѣйской защиты. Оно представляетъ крылатый фаллусъ, снабженный ногами хищнаго животнаго, образуя такимъ образомъ любопытную комбинацію воплощенной психе и тѣлесной души. Ср. O. Jahn, Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, Berichte der Ges. der. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 1855, с. 28 и сл. (изображеніе на с. 77), гдѣ описаны также другіе объекты того же рода.

Подъ вліяніемъ мысли о безсмертіи скарабей поэтому изображается съ распростертыми крыльями: его изображеніе становится образомъ птицы мертвыхъ, этой наиболѣе распространенной формы превращенія души-дыханія.

Третій, менѣе ясно отграниченный, классъ образуютъ такіе амулеты, которые связаны какими-нибудь ассоціативными мотивами съ первичными миѳологическими представленіями. Амулеты этого вида распадаются, въ свою очередь, на двѣ подгруппы. На одной сторонѣ мы имѣемъ всѣ тѣ объекты, которые играютъ нѣкоторую роль при магическомъ или символическомъ чародѣйствѣ. Всякое чародѣйское средство можетъ стать амулетомъ, а такъ какъ, при наличности повторяющихся повсюду чародѣйскихъ мотивовъ, любое случайное переживаніе или непредвидѣнное ассоціативное перенесеніе можетъ превратить безразличный до того предметъ въ чародѣйскій объектъ, то количество встрѣчающихся здѣсь магическихъ средствъ защиты почти безгранично. Но эта форма амулетовъ имѣетъ особенное распространеніе не въ совершенно первобытную эпоху, когда довольствуются повсемѣстно распространенными амулетами души и животныхъ, и не тогда, когда наука стѣсняетъ развитіе вѣры въ чародѣйство и когда вѣра въ амулеты снова обращается къ своимъ первобытнымъ формамъ. Безграничный просторъ культу амулетовъ открываетъ скорѣе извѣстный средній уровень культуры, съ его—нерѣдко прикрытыми видимостью научности—чародѣйскими обычаями. Такъ медицина римско-эллинистической эпохи и средневѣковья имѣла въ своемъ распоряженіи огромную массу, употреблявшихся въ качествѣ лѣкарственныхъ средствъ, амулетовъ, которые охватывали всѣ царства природы, въ особенности міръ растеній. Тѣ самыя травы, которыя принимаютъ во внутрь противъ болѣзней, носятъ въ ладанкѣ на шеѣ, чтобы предохранять отъ нихъ или чтобы вылѣчить такимъ внѣшнимъ путемъ уже начавшуюся болѣзнь. Но наряду съ этимъ эта суевѣрная медицина обладаетъ въ своемъ лѣкарственномъ арсеналѣ и амулетами первыхъ двухъ классовъ,—кровью, слюной, костями и другими носителями души [1]). Теперь, разумѣется, невозможно обыкновенно установить, какая роль принадлежитъ въ этихъ случаяхъ ассоціаціи отдѣльнаго объекта съ чародѣйскими представленіями, возникшими изъ страха и надежды вѣрующаго человѣка. Въ отдѣльныхъ случаяхъ вѣра въ магическую силу амулета была вызвана или усилена просто его названіемъ, въ другихъ—внѣшней формой, видомъ листьевъ, цвѣтовъ или плодовъ какого-нибудь растенія, въ третьихъ—фактически испытаннымъ внутреннимъ дѣйствіемъ, и пр. Вліянію *формы*, можетъ-быть, слѣдуетъ приписать загадочную роль, играемую *бобомъ*, какъ въ жертвоприношеніяхъ и заповѣдяхъ, касающихся пищи, такъ и въ вѣрѣ въ амулеты и вообще въ чародѣйство. По замѣчанію Плинія, во время римскаго праздника пареталій, совершавшагося въ память умершихъ предковъ, ѣли бобы, потому что въ нихъ представляли себѣ присутствующими души покойниковъ. Читая это, не-

[1]) Hist. natur. Плинія содержитъ въ себѣ въ различныхъ мѣстахъ собраніе подобныхъ, употреблявшихся въ качествѣ лѣкарствъ, амулетовъ, напр. 23, 14. 25, 67. 29, 19. 30, 27. Примѣры изъ современнаго народнаго суевѣрія см. у Wuttke, цит. соч. с. 120 и сл. Franz Söhn, Unsere Pflanzen, ihre Namenserklärung und ihre Stellung in der Mythologie und im Volksaberglauben [3], 1904. О противочародѣйствѣ противъ болѣзней вообще, и въ особенности противъ дурного глаза, какъ мнимой причины болѣзни, см. ниже IV, 4.

вольно вспоминаешь о сходствѣ бобовъ съ формой почекъ и о той роли, которую послѣднія нѣкогда играли въ качествѣ носителей души [1]). Появленіе боба въ роли чародѣйскаго и защищающаго средства на мѣсто животнаго органа аналогично тому, что̀ мы наблюдаемъ при замѣнѣ жертвы изъ мяса жертвой изъ муки и хлѣбныхъ злаковъ, и тому процессу, благодаря которому въ изобразительномъ искусствѣ, пропитанномъ всегда миѳологическими идеями, растеніе заняло постепенно повсюду привилегированное мѣсто. Въ эволюціи этого рода, какъ и въ случаѣ съ бобами, значительную роль сыграли ассоціативныя связи съ предшествовавшими изображеніями животныхъ (ср. т. 3., с. 206 и сл.). Гораздо рѣже, чѣмъ амулеты изъ растеній, встрѣчаемъ мы амулеты изъ камней, если отвлечься отъ не относящихся сюда, исписанныхъ чародѣйскими формулами, камней и отъ изображеній на камнѣ животныхъ фигуръ, какъ мы это видѣли въ случаѣ со скарабеемъ. Въ первомъ изъ указываемыхъ случаевъ камень есть сравнительно безразличный носитель чародѣйскаго изреченія; подобные объекты относятся къ классу письменныхъ амулетовъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже. Во второмъ случаѣ искусственно обработанный камень есть лишь замѣститель предмета, который онъ изображаетъ. Въ качествѣ амулетовъ мы встрѣчаемъ въ частности благородные камни, которые пользуются особеннымъ предпочтеніемъ или за свой цвѣтъ или за рисунокъ [2]).

Вторую важную подгруппу этихъ, возникшихъ на почвѣ ассоціативныхъ перенесеній, чародѣйскихъ средствъ образуютъ такіе объекты, которые стоятъ въ какой-нибудь внѣшней связи съ *религіознымъ* культомъ. Каждый объектъ культа или каждый, напоминающій о немъ, предметъ можетъ такимъ образомъ стать амулетомъ, благодаря ассоціативному перенесенію связанныхъ съ нимъ чувствъ святости и превращенію его въ сознаніе чародѣйской силы. Характерно здѣсь, однако, то, что, какъ легко ни могутъ стать фетишами изображенія боговъ въ процессѣ индивидуализированія, но не они все-таки становятся амулетами, а почти исключительно такіе предметы, которые находятся съ ними въ простой *внѣшней* связи. Такъ, изображенія святыхъ и распятіе могутъ стать фетишами. Амулетомъ же становится крестъ безъ изображенія Распятаго, который носятъ на шеѣ, мнимый кусокъ одежды святого или другія подобныя вещи. Здѣсь мы встрѣчаемъ въ высшихъ формахъ культа какъ бы пережитки первобытнаго анимизма или регрессивное возвращеніе къ нему. Это является краснорѣчивымъ доказательствомъ въ пользу независимаго отъ обстоятельствъ времени и эпохи единообразія

[1]) Plinius, Hist. nat. 18, 30. Если, какъ указываетъ R. Wünsch (Das Frühlingsfest der Insel Malta, 1902, с. 37), римскіе знатоки древностей объясняли употребленіе въ культѣ души бобовъ черным рисункомъ на цвѣтѣ боба, напоминающимъ греческое восклицаніе печали AI (αἴ), то это объясненіе носитъ характеръ тѣхъ вторичныхъ толкованій, которыя возникаютъ часто, когда исчезло воспоминаніе о происхожденіи какого-нибудь обычая. Если же по народнымъ представленіямъ бобу приписывалось значеніе Aphrodisiaca (Wünsch, ib., с. 39)—что врядъ ли вѣрно—то это опять-таки напоминаетъ о роли почекъ въ эпоху первоначальной вѣры въ души, когда ихъ принимаютъ за центръ органовъ дѣторожденія.

[2]) О защищающихъ свойствахъ, которыя приписывались въ древности опредѣленнымъ камнямъ, см. Плиній, Hist. natur. 36, 37. Объ употребленіи драгоцѣнныхъ камней въ средніе вѣка см. C. Meyer, Aberglaube des Mittelalters.

мотивовъ вѣры въ чародѣйство. Амулетъ остается чародѣйскимъ средствомъ защиты отъ опасностей и несчастій, независимо отъ того, состоитъ ли онъ изъ костей, зубовъ или пальцевъ какого-нибудь покойника, изъ скарабея или какого-нибудь иного символа животнаго, или изъ христіанскаго креста, которому его носитель приписываетъ способность прогонять демоновъ. Если не говорить объ измѣняющемся миѳологическомъ и религіозномъ фонѣ, то различіе состоитъ лишь въ томъ, что дикій человѣкъ употребляетъ *естественные объекты*—части человѣческаго тѣла или животныхъ, растенія и прочія вещи—между тѣмъ какъ культурный человѣкъ, воспроизводя эти предметы въ камнѣ, глинѣ или металлѣ, превращаетъ амулетъ въ *предметъ искусства*. Здѣсь имѣется уже первый шагъ къ превращенію простого чародѣйскаго средства въ *средство украшенія*. Но и здѣсь (также какъ и въ выборѣ чародѣйскихъ объектовъ) въ позднѣйшемъ народномъ суевѣріи сохраняются черты первобытныхъ представленій, ибо и оно видитъ чародѣйскую силу преимущественно въ естественныхъ предметахъ [1]). Съ другой стороны, искусство гораздо дольше сохраняетъ отдѣльные избранные и получившіе широкое распространеніе мотивы амулетовъ; перенося древніе объекты въ измѣнившуюся миѳологическую и религіозную обстановку, оно способствуетъ ассимилированію старыхъ чародѣйскихъ средствъ новыми религіозными представленіями. Такъ, напримѣръ, самые первые христіанскіе символы—рыба, ягненокъ съ пастухомъ, корабль—это весьма старые объекты восточнаго и греческаго пластическаго искусства, въ особенности той части его, которая была посвящена выдѣлкѣ амулетовъ. Рыба, наряду со змѣей (съ которой она тѣсно связана въ первобытномъ міровоззрѣніи), является повсемѣстно встрѣчающимся животнымъ, представляющимъ душу. Мы уже выше встрѣтили корабль душъ, какъ метаморфозу рыбы или змѣи, наблюдаемую не только въ миѳологіяхъ дикихъ народовъ, но и въ миѳологіяхъ грековъ и другихъ культурныхъ народовъ. Наконецъ, мы находимъ на многочисленныхъ урнахъ съ прахомъ изъ древне-греческой и римской эпохи прообразъ добраго пастыря, несущаго на спинѣ въ овчарню заблудившагося ягненка. Христіанское искусство сохранило эти миѳологическіе образы, поступивъ здѣсь точно такъ, какъ поступила христіанская церковь съ языческими празднествами Діониса и Эскулапа, превративъ ихъ въ христіанскіе праздники и ассимилировавъ ихъ въ свой кругъ идей [2]).

Итакъ, изъ объектовъ, которые употребляются въ качествѣ амулетовъ или сами или въ ихъ искусственныхъ изображеніяхъ, *главную* роль по сравненію съ растеніями, камнями и объектами высшаго религіознаго культа,

[1]) Ср. примѣры у Wuttke, Deutscher Volksaberglaube ^{2}, с. 110, 117, 128 и сл., 369 и т. д. Также Wellhausen, Reste arabischen Heidentums ^{2}, 1897, с. 164 и сл.

[2]) Какъ извѣстно, христіанская теологія не преминула истолковать эти символы по способу, аналогичному съ тѣмъ, который мы встрѣтили въ случаѣ съ египетскимъ скарабеемъ или кровью Изиды. Эти теологическія толкованія сводятся или къ превращенію реальныхъ представленій въ символы понятій, какъ, напримѣръ, въ случаѣ изображенія птицы, представляющей душу, корабля и якоря, пастуха съ ягненкомъ; или же тамъ, гдѣ оказывается безсильной собственно символика, обращаются къ содѣйствію мистики словъ и чиселъ: таково, напримѣръ, извѣстное толкованіе символа рыбы (Ichthys) именемъ Іисуса (Ἰχθυς = Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱός σωτήρ).

играютъ, повидимому, носители души, то въ формѣ просто частей тѣла, то въ формѣ животныхъ, представляющихъ душу, и ихъ дальнѣйшихъ миѳологическихъ превращеній. Послѣ всего предыдущаго врядъ ли могутъ быть еще какія-нибудь сомнѣнія при объясненіи этого явленія. Самое первоначальное магическое средство защиты, которымъ старается завладѣть человѣкъ, состоитъ повсюду въ томъ, что онъ подчиняетъ себѣ силу душъ умершихъ людей. Душевныя свойства какого-нибудь человѣка можно присвоить себѣ черезъ его кровь или дыханіе; такъ же точно носитель души, который какой-нибудь человѣкъ имѣетъ при себѣ и съ которымъ какимъ-нибудь образомъ связана въ то же время сама душа, становится защитой въ нуждѣ и въ опасности. Разумѣется, представленіе это постепенно глохнетъ подъ вліяніемъ новыхъ условій, дѣйствующихъ, главнымъ образомъ, въ двухъ направленіяхъ. Съ одной стороны, появляются другіе миѳологическіе мотивы, въ особенности натурмиѳологическіе, сперва дополняя первоначальныя представленія, а затѣмъ становясь на ихъ мѣсто: носитель души умершаго человѣка становится носителемъ души какого-нибудь бога, а подъ конецъ превращается въ символъ самого бога. Аналогичнымъ образомъ животное, представляющее душу, переходитъ въ представленіе о животномъ, связанное съ образомъ какого-нибудь бога, становясь затѣмъ опять-таки божественнымъ символомъ, пока, наконецъ, съ исчезновеніемъ промежуточныхъ звеньевъ этой ассоціаціи, изображеніе животнаго не превратится въ своеобразный условный знакъ связанной съ нимъ вѣры въ магическое дѣйствіе. Но при этомъ указываемыя дальнѣйшія представленія могутъ, въ свою очередь, сдѣлаться исходными пунктами новыхъ линій развитія. Благодаря этому аффекты страха и надежды, изъ которыхъ, въ концѣ концовъ, вытекаютъ всѣ чародѣйскія средства, могутъ быть перенесены на любые предметы, связанные съ первоначальными объектами вѣры въ амулеты лишь слабой нитью недоступныхъ въ большинствѣсл учаевъ провѣркѣ ассоціацій. Этотъ процессъ затемненія мотивовъ, начинающійся сперва со вторичныхъ амулетовъ, постепенно захватываетъ и первичные амулеты. Такимъ образомъ, и здѣсь амулетъ подъ конецъ остается чародѣйскимъ средствомъ, обязаннымъ своимъ значеніемъ упрочившейся вѣрѣ въ ожидаемое отъ него дѣйствіе.

Дѣйствительно, почти всѣ распространенные въ народѣ амулеты стали подобными чародѣйскими средствами, далекими отъ своего происхожденія. Но обыкновенно на этой ступени развитія опять вмѣшивается въ дѣло потребность создать новыя средства защиты, соотвѣтствующія желаемой цѣли. Такъ какъ первоначальные миѳологическіе корни вѣры въ амулеты отмерли, то тѣмъ бо̀льшую роль начинаютъ играть случайныя и внѣшнія ассоціаціи, устанавливающія связь между объектомъ и его дѣйствіемъ. Сюда относятся отчасти уже амулеты чародѣйской медицины, растенія и камни, о которыхъ упоминалось выше; въ этомъ послѣднемъ случаѣ отношенія между свойствами объекта, его именемъ, формой, цвѣтомъ и пр. становятся чародѣйскими мотивами лишь впослѣдствіи, долго спустя послѣ того, какъ амулетъ находится въ употребленіи. Сюда же относится измѣненіе значенія религіозныхъ амулетовъ, какъ мы это видѣли на различныхъ примѣрахъ. Вѣдь, и это измѣненіе рѣдко совершается безъ сознательнаго истолкованія.

Послѣднюю своеобразную форму подобныхъ вторичныхъ амулетовъ, которые самостоятельно возникаютъ изъ желанія создать новыя чародѣйскія средства и которыя являются самыми поздними и самыми распространенными, начиная съ извѣстной ступени культуры, образуютъ писанныя чародѣйскія формулы. Сами по себѣ онѣ не что иное, какъ чародѣйскія заклинанія, которымъ приписываютъ болѣе длительную силу, чѣмъ сказанному слову, потому что они закрѣплены въ письмѣ. Извѣстно, что стариннымъ и ставшимъ непонятными или же съ самаго начала безсмысленнымъ словамъ приписываютъ въ чародѣйскомъ заклинаніи или въ чародѣйской пѣснѣ особенную магическую силу. То же самое примѣнимо и къ написанной чародѣйской формулѣ, при которой нерѣдко магическое дѣйствіе неизвѣстнаго и загадочнаго усиливается благодаря неумѣнію читать и писать. Поэтому писанные амулеты представляютъ часто картину самыхъ дикихъ соединеній буквъ въ безсмысленно и странно звучащія слова. Любопытно, что обычное выраженіе для подобнаго безсмысленнаго набора словъ — „абракадабра“ — происходитъ отъ настоящихъ чародѣйскихъ формулъ подобныхъ амулетовъ. Звуча на манеръ арабскихъ словъ, оно напоминаетъ время своего возникновенія, ту эпоху, когда подъ вліяніемъ соприкосновенія съ восточнымъ міромъ на Западѣ распространилось наряду съ арабской наукой и чародѣйское искусство арабскихъ магиковъ и алхимиковъ. Въ традиціяхъ этихъ магиковъ продолжали жить чародѣйскія представленія, получившія свой особенный отпечатокъ въ эллинистическую эпоху благодаря комбинаціи столь разнообразныхъ элементовъ, какъ египетскій культъ демоновъ и боговъ, орфическія мистеріи и іудейская апокалиптика; эти представленія оказали затѣмъ воздѣйствіе на первыя начала христіанства и въ особенности на развитіе въ послѣднемъ вѣры въ амулеты [1]). Еще и теперь не заглохли слѣды этого вліянія. Впрочемъ, вѣра въ чародѣйскую силу писаннаго слова распространена у всѣхъ народовъ, знакомыхъ съ письменностью; а тамъ, гдѣ они только недавно познакомились съ ней, она тѣмъ болѣе считается чародѣйской. Неизвѣстное, путемъ естественной эмоціональной ассоціаціи, превращается въ зловѣщее, зловѣщее становится чародѣйскимъ [2]).

d. Распространеніе и главныя формы талисмановъ.

Выше мы ограничили понятіе талисмана тѣми активными чародѣйскими средствами, цѣль которыхъ не просто защищать отъ внѣшнихъ чародѣйскихъ вліяній (или же которыя производятъ этотъ эффектъ лишь косвеннымъ образомъ), но дать въ распоряженіе ихъ обладателя чародѣйскія силы, съ помощью которыхъ онъ можетъ побѣдить враговъ, пріобрѣсти богатства и все, чего онъ желаетъ. Если придерживаться такого пониманія слова, то

[1]) Ср. объ этой сторонѣ эллинистической культуры, важной и для дальнѣйшаго развитія вѣры въ чародѣйство, A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, 1891, с. 136 и сл. R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904, с. 291 и сл.

[2]) О писанныхъ амулетахъ въ современномъ суевѣріи см. Wuttke, цит. соч., с. 243 и сл. Доказательствомъ распространенія среди германцевъ амулетовъ вмѣстѣ съ рунами являются въ особенности церковныя запрещенія, направленныя противъ нихъ при введеніи христіанства. Ср. Jak. Grimm, Deutsche Mythologie [4], III, с. 401 и сл.

легко понять, что вѣра въ талисманы гораздо менѣе распространена, чѣмъ вѣра въ амулеты. Вѣдь, человѣку особенно важна защита отъ угрожающей извнѣ опасности. Кромѣ того, безуспѣшность подобныхъ средствъ защиты раскрывается менѣе легко, чѣмъ въ случаѣ активнаго чародѣйства, направленнаго на опредѣленную цѣль, которая должна быть осуществлена въ данное время. Поэтому талисманы относятся скорѣе къ области сказочной фантазіи, чѣмъ народнаго суевѣрія. Въ послѣднемъ оно встрѣчается лишь въ томъ видѣ, что героямъ прошлаго времени или демонамъ и божествамъ приписываются магическія дѣйствія, производившіяся ими при посредствѣ талисмановъ.

Выдѣляя явленія, относящіяся къ вѣрѣ въ амулеты, мы значительно суживаемъ область талисмановъ. Но, съ другой стороны, здѣсь не приходится, какъ въ случаѣ съ амулетами, ограничиваться только тѣми чародѣйскими средствами, которыя уже по внѣшности должны отличаться отъ частей одежды и вооруженія, служащихъ для обычнаго употребленія. Мечъ Бальмунгъ, который убиваетъ всякаго непріятеля, и шапка-невидимка, дѣлающая невидимымъ ея носителя, по внѣшности похожи на обыкновенный мечъ и обыкновенную шапку. Но по существу они талисманы, какъ талисманомъ является снабженный какимъ-нибудь планетнымъ символомъ драгоцѣнный камень, доставляющій своему носителю богатство, или могущество, или всеобщую любовь людей.

Таково одно характерное различіе между амулетомъ и талисманомъ. Съ нимъ связано и другое, о которомъ уже упоминалось выше, именно то, что амулетъ обыкновенно носятъ открыто,—а нерѣдко даже и нарочно выставляютъ на показъ—между тѣмъ какъ талисманъ стараются спрятать. Это можетъ происходить двоякимъ образомъ: въ однихъ случаяхъ объектъ, обладающій чародѣйской силой, можетъ по внѣшности совершенно походить на предметъ обычнаго употребленія; въ другихъ же случаяхъ обладатель талисмана прячетъ его отъ чужого взора. Такъ волшебный мечъ, шапка-невидимка, волшебная сорочка, дѣлающая человѣка неуязвимымъ, „скатерть-самобранка“ сказки похожи на обычное оружіе, одежду и утварь, которымъ не присуща подобная чародѣйская сила. Среди чародѣйскихъ объектовъ, обладающихъ свойствами талисмана, исключительную роль играютъ камни. Они, правда, нерѣдко встрѣчаются въ качествѣ простыхъ средствъ защиты, т.-е. амулетовъ. Но они, главнымъ образомъ, оказываются талисманами, появляясь въ этой роли уже на раннихъ ступеняхъ культуры. Негръ, напримѣръ, споткнувшись случайно о камень, беретъ его съ собой; если ему удается предпріятіе, ради котораго онъ отправился въ дорогу, то онъ—говорятъ намъ—дѣлаетъ изъ этого камня себѣ фетишъ [1]). Здѣсь мы имѣемъ, повидимому, одно изъ тѣхъ смѣшеній чародѣйскаго средства и фетиша, о которомъ была выше рѣчь. Камень здѣсь талисманъ, можетъ-быть, амулетъ, но врядъ ли настоящій фетишъ. Камень годится въ талисманы особенно потому, что его легко можно носить на себѣ скрытымъ. Если владѣлецъ чародѣйскаго средства защиты желаетъ, чтобы объ этомъ всѣ знали, то, наоборотъ, обладатель активныхъ чародѣйскихъ силъ желаетъ скрыть ихъ отъ чужого взора.

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker II, с. 187.

Обыкновенно, однако, чародѣйская сила приписывается не любому камню, но имѣющему необычную форму, съ чѣмъ, въ свою очередь, соединяется чувство таинственнаго и зловѣщаго. Поэтому-то особенное предпочтеніе отдаютъ драгоцѣннымъ камнямъ, которые считаются обладающими тѣмъ большей чародѣйской силой, чѣмъ они рѣже [1]). Какія ассоціаціи играютъ при этомъ въ отдѣльныхъ случаяхъ роль, это по большей части скрыто отъ насъ. Очевидно, онѣ были въ большинствѣ случаевъ неизвѣстны уже и пользовавшимся ими магикамъ; поэтому они увеличивали чудесную силу камня, вырѣзывая на нихъ мистическія фигуры или знаки. Затѣмъ талисманы изъ камней были связаны—отчасти благодаря этимъ фигурамъ, отчасти же благодаря какимъ-нибудь, соединеннымъ съ цвѣтомъ или естественнымъ рисункомъ, ассоціаціямъ — съ духами планетъ; такимъ образомъ, приписываемыя астрологами планетамъ магическія силы были перенесены на ихъ замѣстителей [2]). Въ концѣ концовъ вѣра въ магическую силу камней нашла свое завершеніе въ представленіи о „камнѣ мудрецовъ“ [3]). Хотя это представленіе возникло, вѣроятно, лишь въ позднее средневѣковье, оно образуетъ, однако, логическое завершеніе этого вѣрованія. Этотъ воображаемый, никогда не видѣнный, „lapis philosophorum“, объектъ вѣчныхъ поисковъ, есть камень всѣхъ камней, идеалъ между талисманами, ибо онъ долженъ заключать въ себѣ свойства всѣхъ другихъ рѣдкихъ талисмановъ.

Такимъ образомъ, въ этой послѣдней формѣ, въ которую перешло понятіе талисмана, отражается еще разъ основной мотивъ, породившій всѣ эти чародѣйскія средства. Въ нихъ человѣческія желанія преломляются и превращаются въ какую-то воображаемую дѣйствительность. Но амулеты, имѣющіе своей задачей только отвращеніе наличныхъ или возможныхъ бѣдъ, вращаются въ предѣлахъ тѣхъ стремленій, которыя, будучи самыми постоянными, налагаютъ свой слѣдъ на развитіе всѣхъ религій. Поэтому вѣра въ амулеты уже въ раннюю эпоху соединяется самымъ тѣснымъ образомъ съ миѳомъ и религіей, и даже въ своихъ послѣднихъ образованіяхъ въ народномъ суевѣріи она въ большинствѣ случаевъ остается связанной съ ними. Иначе обстоитъ дѣло съ талисманомъ. Здѣсь фантазія не ограничивается уже однимъ вопросомъ о защитѣ, а создаетъ такія чудесныя силы, которыя превосходятъ все, что имѣется въ реальности. Въ случаѣ амулетовъ защита, правда, достигается съ помощью чудесныхъ средствъ, но такъ какъ дѣло здѣсь идетъ объ устраненіи реальныхъ опасностей, то работа воображенія ближе къ дѣйствительности. Талисманы же цѣликомъ продуктъ свободнаго творчества воображенія, и мы имѣемъ всѣ основанія полагать, что и въ миѳологіи они были взяты и ассимилированы изъ эпически обработаннаго и первоначально сказочнаго матеріала. Это примѣнимо въ особенности къ первой группѣ талисмановъ, въ которой магическія силы приписываются предметамъ повседневнаго употребленія, какъ утварь, оружіе, платья: всѣ они встрѣчаются только въ сказкахъ и въ возникшихъ

[1]) О свойствахъ, приписываемыхъ отдѣльнымъ драгоцѣннымъ камнямъ, см. C. Meyer, цит. соч., с. 57.

[2]) Ср. нѣкоторыя любопытныя мѣста въ Парсифалѣ Вольфрама фонъ-Эшенбаха, IX. 1083 и сл., 1119 и сл.

[3]) Объ исторіи этого представленія, см. Kopp, Geschichte der Chemie, II, с. 155 и сл.

изъ нихъ миѳологическихъ образованіяхъ. Вторая же, не менѣе магическая, но въ цѣломъ менѣе фантастическая, группа талисмановъ, группа чародѣйскихъ камней или другихъ рѣдкихъ объектовъ, съ которыми обыкновенно соединяютъ дѣйствія, которыя возможны и въ дѣйствительности—какъ, напримѣръ, богатство, удача въ дѣлахъ, любовь другихъ людей—существуетъ болѣе или менѣе долгое время и въ народномъ суевѣріи. Но сфера дѣйствія талисмановъ этого рода очень близко подходитъ къ сферѣ дѣйствія амулетовъ.

Этому соотвѣтствуетъ и заключительная метаморфоза, происходящая съ талисманами обоихъ родовъ. Послѣ того, какъ вѣра въ чародѣйство потеряла свое былое могущество, чародѣйское оружіе, шапки-невидимки, волшебныя сорочки и пр. превращаются въ обыкновенное платье, магическіе же драгоцѣнные камни, какъ и большинство амулетовъ, превращаются въ с р е д с т в а у к р а ш е н і я. Если они потеряли магическую цѣнность, то они сохранили все-таки два свойства, игравшихъ первоначально, при возникновеніи вѣры въ чародѣйство, значительную роль: первое заключается въ блескѣ и цвѣтѣ, отличающихъ драгоцѣнные камни отъ обыкновенныхъ камней, второе—въ рѣдкости ихъ. Все блестящее и рѣдкое является для дикаго человѣка, естественнымъ образомъ, тѣми притягательными пунктами, куда онъ проецируетъ магическія силы. То, что̀ бросается въ глаза благодаря своему блеску, то дѣйствуетъ на окружающую среду и своей излучающей силой; а то, что̀ вызываетъ своей рѣдкостью удивленіе въ человѣкѣ, нашедшемъ его, то и само по себѣ обладаетъ рѣдкими свойствами, отличными отъ свойствъ другихъ объектовъ. Такимъ образомъ, вѣра въ эти чародѣйскія средства основывается въ концѣ концовъ на той же объективирующей и олицетворяющей фантазіи, которой обязано своимъ возникновеніемъ всякое миѳотворчество. Но дѣло здѣсь идетъ о дѣйствіяхъ въ мало̀мъ размѣрѣ и отчасти о зачаточныхъ явленіяхъ, которыя на первый взглядъ рѣзко отличаются отъ явленій, относящихся къ миѳу о душѣ и о природѣ. Но тѣмъ не менѣе вѣра въ чародѣйскія средства амулетовъ и талисмановъ развивается главнымъ образомъ изъ миѳа о душѣ, черезъ посредство воплощенія душевныхъ силъ въ любые предметы, такъ называемые фетиши. Но подъ воздѣйствіемъ миѳа о природѣ и религіи, благодаря дальнѣйшему процессу перехода объектовъ культа ихъ въ фетишей, эти чародѣйскія средства видоизмѣняются и умножаются.

e. Фетишизмъ, какъ форма культа.

Какъ мы выше замѣтили, фетишъ отличается отъ тѣсно связанныхъ съ нимъ чародѣйскихъ средствъ амулетовъ и талисмановъ въ особенности тѣмъ, что онъ является объектомъ культа. По мѣрѣ укрѣпленія формъ этого культа въ какой-нибудь опредѣленной соціальной группѣ, онѣ становятся частью системы нравовъ и обычаевъ. Съ ними начинаютъ соединяться все усиливающіяся чувства страха и надежды, благодаря чему онѣ становятся освященными обычаями, подчиняющимися опредѣленнымъ нормамъ, отъ слѣдованія которымъ или отъ пренебреженія которыми зависитъ благополучіе или неблагополучіе человѣка. Тамъ, гдѣ какой-нибудь талисманъ или амулетъ становится объектомъ подобнаго культа, эти предметы также превращаются въ настоящіе фетиши. Но подобный вторичный культъ фетиша есть въ дѣйствительности лишь выраженіе значительной метаморфозы въ чувствахъ, вызываемыхъ разсматриваемымъ объектомъ. Фетишъ требуетъ культовыхъ дѣйствій потому именно, что онъ является самостоятельнымъ демоническимъ существомъ, которое по собственному своему желанію оказываетъ помощь или отказываетъ въ ней и, слѣдовательно, требуетъ поступковъ и дѣйствій, снискивающихъ его благоволеніе.

Формы культа фетишей представляютъ двоякаго рода психологическій интересъ: во-первыхъ, потому, что онѣ являются вообще наиболѣе первобытной формой культа; во-вторыхъ, потому, что онѣ не только поразительнымъ образомъ сходны повсемѣстно, гдѣ мы ихъ ни встрѣчаемъ, но онѣ содержатъ въ себѣ помимо того—правда, въ грубой формѣ, но безспорнымъ образомъ—тѣ основные элементы, изъ которыхъ состоятъ и высшія формы культа. Особенно отчетливо вырисовываются передъ нами подобные культы тогда, когда дѣло идетъ не о личныхъ дѣлахъ какого-нибудь отдѣльнаго человѣка—въ этомъ случаѣ культовыя дѣйствія не выходятъ по существу изъ рамокъ изображенныхъ выше простыхъ чародѣйскихъ церемоній—а объ о б щ и н н ы х ъ дѣлахъ, какъ, напримѣръ, празднованіе какой-нибудь побѣды, заключеніе договора между различными племенами, торжественное погребеніе вождя и пр. Въ этихъ случаяхъ церемоніи культа фетишей (какъ мы ихъ наблюдаемъ въ особенности на африканскомъ материкѣ) представляются, примѣрно, слѣдующимъ образомъ [1]). Сперва приносятъ фетиша племени, какого-нибудь раскрашеннаго деревяннаго идола. Онъ убранъ всякаго рода пестрыми побрякушками; множество гвоздей и кусковъ желѣза, покрывающихъ его, напоминаютъ о прежнихъ чародѣйскихъ культахъ. За фетишемъ слѣдуетъ шумящая и кричащая толпа. Тутъ же рядомъ шагаютъ два негра съ украшенными перьями инструментами—деревянной трещоткой и гигантскимъ рогомъ—изъ которыхъ они извлекаютъ дикіе и оглушающіе звуки. Напротивъ фетиша занимаетъ мѣсто вождь деревни, исполняющій въ этомъ случаѣ и обязанности жреца. Произнося заклинанія и молитвы, онъ вбиваетъ въ фетишъ новый гвоздь, чтобы обязать его такимъ образомъ исполнить все то, о чемъ его просятъ. Торжество это заканчивается обыкновенно пѣніемъ и плясками.

Эти церемоніи различны въ разныхъ мѣстахъ. Но существенные элементы ихъ—фетишъ, жрецъ, шумное пѣніе и пляски, формулы заклинанія, касающіяся даннаго спеціальнаго случая—все это встрѣчается повсюду, гдѣ развился настоящій культъ фетишей. Среди элементовъ этого культа церемоніи заклинанія ясно напоминаютъ о тѣхъ чародѣйскихъ обычаяхъ, которые исполняются отдѣльными лицами и стоятъ внѣ рамокъ настоящаго культа. Такъ, напримѣръ, мы уже видѣли, что вбиваніе гвоздя въ нѣсколько иномъ значеніи—именно въ смыслѣ колдовства, производимаго надъ находящимся далеко человѣкомъ—является очень распространеннымъ чародѣйскимъ обычаемъ. Ставши элементомъ культа фетишей, этотъ обычай пре-

---

[1]) Дальнѣйшее изложено по Paul Güssfeldt'y, Die Loango-Expedition von Güssfeldt, Falkenstein und Pechuel-Loesche, I, 1879, с. 161 и сл.

вращается сперва въ чародѣйство надъ самимъ фетишемъ, на который, такимъ образомъ, переносятъ способность производить чародѣйское дѣйствіе, напримѣръ, побѣду въ предстоящей битвѣ, защиту отъ посѣщенія духомъ умершаго вождя и пр. Чародѣйство, которое въ первомъ случаѣ производилъ самъ заклинающій, теперь, благодаря появленію фетиша, передвинулось нѣсколько дальше. Тамъ, гдѣ возникаетъ какой-нибудь культъ, тамъ вѣрующій въ чародѣйство начинаетъ приписывать желаемое магическое дѣйствіе предмету своего культа, который, разумѣется, онъ пытается силой или просьбами склонить на свою сторону опять-таки съ помощью магическаго вліянія заклинаній и церемоній. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о какомъ-нибудь сравнительно важномъ чародѣйствѣ, касающемся цѣлой деревни или племени, тамъ появляется и третій факторъ, производящій чародѣйство жрецъ, имѣющій одинъ только право и возможность исполнять чародѣйскія церемоніи. Чѣмъ болѣе прочными становятся формы культа, тѣмъ скорѣе превращаются въ особое сословіе жрецы, исполняющіе эти чародѣйскіе обряды. Но начальные пункты этой эволюціи слѣдуетъ видѣть еще, вѣроятно, въ первобытной ордѣ съ ея отсутствіемъ культа и нерегулярными чародѣйскими обычаями и именно въ томъ явленіи, что отдѣльныя лица признаются одаренными особенной чародѣйской силой и знаніями, такъ что охотно прибѣгаютъ къ ихъ помощи [1]). Вѣдь, это явленіе широко распространено и въ такихъ областяхъ, въ которыхъ встрѣчается лишь спорадическимъ образомъ настоящій культъ фетишей. „Лѣкарь" или шаманъ, занимающійся на собственный рискъ и страхъ чародѣйскимъ искусствомъ и дѣлающій изъ этого хорошо оплачиваемую въ большинствѣ случаевъ, но и опасную въ виду гадательнаго характера результатовъ, профессію — вотъ та встрѣчающаяся повсемѣстно на раннихъ ступеняхъ культуры фигура, изъ которой развивается жрецъ фетиша, когда устанавливается какой-нибудь упорядоченный культъ фетишей. Такимъ образомъ, сословіе чародѣйскихъ жрецовъ возникаетъ вмѣстѣ съ культомъ. Культъ возникаетъ изъ отдѣльныхъ чародѣйскихъ обрядовъ; аналогичнымъ образомъ изъ лицъ, посвящающихъ себя болѣе, чѣмъ другіе, исполненію этихъ обрядовъ, возникаетъ особое профессіональное сословіе, становящееся тѣмъ болѣе замкнутымъ, чѣмъ болѣе культъ превращается въ упорядоченную систему церемоній. Наряду съ сословіемъ оффиціальныхъ жрецовъ могутъ продолжать существовать отдѣльные лѣкари, занимаясь внѣ рамокъ общаго культа своей частной чародѣйской профессіей. Но культъ на этой первобытной ступени развитія есть не что иное, какъ система чародѣйскихъ обрядовъ, которые въ своихъ отдѣльныхъ элементахъ возникли (какъ показываетъ вышеприведенный примѣръ вколачиваемаго гвоздя) отчасти непосредственно изъ индивидуальныхъ чародѣйскихъ обычаевъ. Условіемъ такого развитія является повсюду, конечно, соединеніе отдѣльныхъ лицъ въ болѣе крупныя коллективности. Дикарь, ведущій кочевой образъ жизни въ слабо связанныхъ между собою отдѣльныхъ семьяхъ, имѣетъ, правда, чародѣйскіе обычаи, но не имѣетъ вовсе культа. Наоборотъ, чародѣйскій обычай, свойственный какой-нибудь соціальной группѣ,

[1]) Ср., напримѣръ, замѣчанія о чародѣйствѣ у австралійскихъ негровъ у Lumholtz'a, цит. соч., с. 326.

становится самъ по себѣ частью культа: заклинанія отдѣльныхъ лицъ, соединяясь, образуютъ общія культовыя пѣсни и пляски; вмѣстѣ съ тѣмъ образуется традиція, въ которой разъ возникшія культовыя дѣйствія сохраняются въ видѣ священныхъ обычаевъ. Главнымъ носителемъ этой традиціи становится затѣмъ жреческое сословіе, которое, въ свою очередь, подчиняетъ вѣдѣнію культа всѣ сферы жизни; благодаря этому отдѣльный человѣкъ, разъ ему приходится обращаться къ чародѣйскимъ силамъ, становится связаннымъ съ опредѣленными нормами культа и отчасти съ носителемъ его, чародѣйскимъ жрецомъ.

f. Общія условія фетишизма.

Огромное значеніе фетишизма, какъ первоначальнѣйшей формы культа, въ исторіи миѳа и религіи обнаруживается въ широкомъ распространеніи относящихся сюда представленій и обычаевъ. Мы встрѣчаемъ ихъ въ чистомъ видѣ у многихъ первобытныхъ народовъ; точно также слѣды ихъ сохранились въ ранней миѳологіи большинства культурныхъ народовъ, а остатки наблюдаются еще и въ предѣлахъ современной культуры. Если послѣдніе принадлежатъ большей частью къ тѣмъ пережиткамъ представленій о демонахъ и о душѣ, которые повсюду существуютъ въ народномъ суевѣріи, стоя внѣ рамокъ господствующаго религіознаго культа, то все-таки замѣчательно, что именно родственныя фетишизму явленія отчасти еще сохраняются въ культѣ, отчасти продолжаютъ черпать изъ него для себя новую пищу. Особенно распространена изъ этихъ, близкихъ къ первобытному чародѣйскому культу, явленій вѣра въ амулеты. Но встрѣчается не мало слѣдовъ и прямого фетишизма. Культъ какой-нибудь чудотворной иконы Божіей матери или иконы святого носитъ на себѣ, явнымъ образомъ, всѣ признаки настоящаго фетишизма. Этого не измѣняетъ вовсе то обстоятельство, что онъ связанъ съ высшей формой религіи. При этомъ неважно вовсе, является ли этотъ фетишизмъ пережиткомъ древнѣйшихъ временъ или же представляетъ новообразованіе, возникшее изъ символики высшихъ культовъ вслѣдствіе присущей имъ повсюду тенденціи превращаться, подъ вліяніемъ соотвѣтствующихъ условій, обратно въ низшія формы. Вѣдь, какъ извѣстно, христіанская церковь смогла вытѣснить перенятые изъ языческихъ культовъ фетиши и амулеты не угрозами и запрещеніями, а тѣмъ, что она создала на ихъ мѣсто эквивалентные объекты почитанія, заимствованные изъ ея собственнаго круга святыхъ лицъ и легендъ. Такимъ образомъ, христіанство не устранило старыхъ формъ вѣры въ чародѣйство, но ассимилировало ихъ; тотъ же процессъ, по всей вѣроятности, имѣлъ неоднократно мѣсто въ исторіи религіи и въ другихъ случаяхъ, въ которыхъ у насъ не хватаетъ прямыхъ свидѣтельствъ этого. Но явленія эти, взятыя въ своей конкретности, относятся скорѣе къ вѣдѣнію исторіи религіи и этнологіи, чѣмъ психологіи народовъ [1]). Для послѣдней важно лишь, съ одной стороны, широкое распро-

[1]) О слѣдахъ фетишизма въ Египтѣ см. Pietschmann, Zeitschr. f. Ethnol. т. 10, 1878, с. 153 и сл.; въ первобытныхъ религіяхъ грековъ Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, II, 1893, с. 96. Объ аналогичныхъ явленіяхъ у семитовъ, Jul. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², с. 212 и сл.

страненіе этихъ явленій въ пространствѣ и во времени, а, съ другой, большое единообразіе ихъ, обнаруживающееся повсюду, несмотря на тѣ или иныя отдѣльныя варіаціи. Первое указываетъ на принудительную и—для раннихъ ступеней культуры—универсальную силу психологическихъ мотивовъ, второе—на сравнительную простоту обстановки, среди которой развиваются эти явленія. Вѣдь, и въ области культа явленія становятся, естественно, тѣмъ многообразнѣе, чѣмъ сложнѣе причины, и значитъ, и измѣненія производящихъ ихъ факторовъ.

Тѣмъ не менѣе, существуютъ, разумѣется, немалыя различія въ интенсивности проявленій фетишизма, интенсивности, благодаря которой онъ, при наличности особенныхъ условій, становится доминирующимъ факторомъ по сравненію съ другими миѳологическими элементами. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно то, что въ своей рельефнѣйшей формѣ онъ никогда не встрѣчается изолированно у какого-нибудь народа, какъ это мы замѣчаемъ иногда въ случаѣ чародѣйскихъ обычаевъ, не развившихся до степени культа. Онъ постоянно сопровождается другими, часто весьма разнообразными, миѳологическими представленіями, которыя принадлежатъ совершенно другимъ областямъ, именно отчасти анимализму и манизму, отчасти миѳу о природѣ и его дальнѣйшимъ превращеніямъ въ сказку и басню. Уже это одно является убѣдительнымъ доказательствомъ въ пользу того, что фетишизмъ не есть, какъ его назвали, „низшая форма религіи"; дальнѣйшимъ подтвержденіемъ этого являются упомянутыя выше внѣшнія условія возникновенія его, отъ которыхъ зависитъ и связь его съ другими миѳологическими формами. Въ качествѣ культа съ опредѣленно упорядоченными церемоніями и чародѣйскими обрядами, требующими въ своихъ развитыхъ формахъ образованія особаго жреческаго сословія, онъ является продуктомъ извѣстной соціальной организаціи, которая невозможна безъ опредѣленной мѣры культуры. И, дѣйствительно, племена центральной и западной Африки и Вестъ-Индіи, у которыхъ, главнымъ образомъ, наблюдаются эти культы, въ большинствѣ случаевъ земледѣльцы. У нихъ имѣется извѣстное раздѣленіе труда, наличность нѣкоторыхъ техническихъ знаній, какъ, напримѣръ, постройка домовъ, изготовленіе домашней утвари, далѣе у нихъ значительно развиты торговыя сношенія, а въ отдѣльныхъ случаяхъ встрѣчается и довольно сложная политическая организація. Словомъ, все это племена, которыя отстоятъ довольно далеко отъ и безъ того расплывчатаго понятія „дикаго народа". Но при наличности всѣхъ этихъ условій легко понять, что культъ фетишей не можетъ существовать одинъ, самъ по себѣ. Вѣдь, благодаря торговымъ сношеніямъ, происходящимъ часто между различными странами, эти народы могли завезти къ себѣ изъ чужбины миѳологическія представленія, если они у нихъ не возникли самостоятельно. Дѣйствительно, картина культурныхъ отношеній у народовъ, у которыхъ существуетъ самостоятельный фетишизмъ, нарисованная прежними путешественниками, вполнѣ соотвѣтствуетъ этому. И если новѣйшія данныя отличаются въ чемъ-нибудь отъ этого, то лишь въ томъ, что христіанскія представленія, занесенныя миссіонерами, еще значительно увеличили разнообразіе миѳическихъ элементовъ, свойственныхъ съ раннихъ поръ этимъ народамъ. Такъ, напримѣръ, повсюду, куда проникли христіанскія или магометанскія вліянія,

легко были усвоены представленія о небѣ и адѣ и о верховномъ божествѣ на небѣ. Но наряду съ этимъ по всей Африкѣ широко распространены слѣды полинезійскаго миѳа о природѣ, занесеннаго, очевидно, съ Востока и распознаваемаго еще въ именахъ боговъ. Отсюда именно произошли разсказы—принявшіе большей частью форму сказокъ—о странствованіи душъ на небо, соотвѣтствующемъ движенію солнца. Къ этому присоединяются еще тамъ и сямъ представленія о странствованіяхъ и неоднократныхъ воплощеніяхъ душъ покойниковъ въ живыхъ, представленія, имѣющія, можетъ-быть, своимъ источникомъ восточныя сказанія [1]). Хотя географическія условія дѣлаютъ весьма правдоподобной гипотезу о сильномъ вліяніи чужеземныхъ представленій, но никогда, должно-быть, не удастся установить въ частности, какимъ образомъ соединились между собой всѣ эти разнородные элементы. Врядъ ли также удастся когда-нибудь установить съ достовѣрностью, не встрѣтились ли занесенные элементы съ существовавшими уже туземными миѳологическими мотивами родственнаго характера. Поэтому, если одинаково расцѣнивать всѣ тѣ элементы, которые встрѣчаются другъ подлѣ друга въ вѣрованіяхъ этихъ племенъ, то можно притти къ представленію, которое нѣкогда Вайтцъ формулировалъ, какъ конечный результатъ своихъ тщательныхъ изслѣдованій,—а именно, что у всѣхъ народовъ, разсматриваемыхъ обыкновенно, какъ носители фетишизма, встрѣчается миѳъ о природѣ и даже слѣды монотеизма, правда, полуприкрытаго болѣе грубыми элементами первоначальныхъ представленій [2]). А отсюда уже недалеко до той „теоріи вырожденія", которая исходитъ изъ вѣры въ амулеты и изъ связанныхъ съ ней вторичныхъ явленій религіозныхъ культовъ и разсматриваетъ вообще „фетишизмъ", какъ симптомъ религіознаго вырожденія [3]).

По отношенію къ этимъ, болѣе или менѣе произвольнымъ, гипотезамъ слѣдуетъ и здѣсь установить **два факта**, имѣющихъ рѣшающее значеніе для психологическаго изслѣдованія. Первый состоитъ въ огромной способности къ распространенію миѳологическихъ мотивовъ и въ тѣсно связанномъ съ этимъ постепенномъ процессѣ превращенія ихъ въ мотивы сказокъ. На психологическое значеніе этого факта было указано уже раньше (т. 3^2, с. 361 и сл.). Второй фактъ—это повсюду встрѣчающееся отдѣленіе **культа** и **миѳа**: каждый культъ, согласно этому, указываетъ на опредѣленныя миѳологическія представленія; но нельзя утверждать обратнаго, что всякое миѳообразованіе стоитъ въ какой-нибудь связи съ культомъ. Это отдѣленіе означаетъ въ то же время кардинальное различіе въ цѣнности миѳологическихъ представленій. На ступени религіозной мысли, еще не знающей сомнѣ-

[1]) О миѳахъ о природѣ африканскихъ негровъ, связанныхъ съ полинезійской миѳологіей неба, см. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, с. 217 и сл. Der Ursprung der Kultur, I, 1898, с. 305 и сл. Здѣсь, разумѣется, мы оставимъ въ сторонѣ развиваемое въ этихъ работахъ воззрѣніе, что первобытная культура содержала въ себѣ, вѣроятно, повсюду элементы какъ «низшей», такъ и «высшей миѳологіи», вслѣдъ за чѣмъ начался процессъ эволюціи, приведшій въ отдѣльныхъ случаяхъ къ вырожденію высшей миѳологіи и къ превращенію ея въ низшую миѳологію. Это гипотеза, тѣсно соприкасающаяся съ упоминаемой дальше гипотезой о дегенеративномъ происхожденіи фетишизма.

[2]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I, с. 167 и сл.

[3]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion [2], 1881, с. 62 и сл.

ній, въ культѣ находитъ свое выраженіе все то, что является прочнымъ достояніемъ вѣры и что именно поэтому опредѣляетъ съ принудительной силой также и поступки. Миѳы же, являющіеся безразличными вторичными элементами или относящіеся къ области фантастическаго творчества, не имѣющей болѣе тѣсныхъ отношеній къ тѣмъ эмоціямъ, изъ которыхъ вытекаютъ убѣжденія и вѣрованія, входящія въ систему нравовъ,—эти миѳы стоятъ вообще внѣ культа или же находятся съ нимъ въ слабой и непостоянной связи. Если мы примѣнимъ вытекающіе отсюда критеріи къ вѣрованіямъ, господствующимъ—за малыми исключеніями—еще и нынѣ у многочисленныхъ африканскихъ и вестъ-индскихъ туземцевъ, то не подлежитъ никакому сомнѣнію, что они относятся вполнѣ къ области того первобытнаго анимизма, который состоитъ, съ одной стороны, въ представленіяхъ о душахъ, духахъ и демонахъ, а съ другой, въ безграничной вѣрѣ въ чародѣйство. Совершившійся здѣсь переходъ отъ еще болѣе первоначальной ступени совершенно недисциплинированнаго анимизма состоитъ не въ присоединеніи какихъ-то отличныхъ, происходящихъ изъ совершенно другихъ источниковъ, миѳологическихъ представленій, но въ томъ, что з д ѣ с ь в ѣ р а в ъ ч а р о д ѣ й с т в о р а з в и л а с ь в ъ р е г у л я р н о у п о р я д о ч е н н ы й, н а х о д я щ і й с я п о д ъ з а щ и т о й о б щ и х ъ о б ы ч а е в ъ, к у л ь т ъ. Этотъ признакъ соединяетъ также явленія вторичнаго фетишизма съ первоначальной формой, съ той лишь разницей, что въ этомъ случаѣ культъ фетишей есть боковой побѣгъ высшей религіозной формы культа. Что же касается другихъ миѳологическихъ мотивовъ, наблюдаемыхъ въ культѣ фетишей первобытныхъ народовъ, то, какъ они ни интересны въ психологическомъ или этнологическомъ отношеніяхъ, они не относятся къ источникамъ настоящаго фетишизма. Сомнительно, чтобы они когда-нибудь относились къ этой области, ибо, по всѣмъ вѣроятностямъ, они большей частью занесены извнѣ. Въ пользу гипотезы о подобной ассимиляціи этихъ мотивовъ со стороны говоритъ какъ способъ распространенія этихъ представленій, относящихся по большей части—если отвлечься отъ позднѣйшихъ религіозныхъ вліяній (напримѣръ, вліяній христіанства)—къ сферѣ натурмиѳологіи, такъ и сказочная форма ихъ. Но если даже—что вполнѣ возможно—въ сферѣ распространенія фетишизма и возникли мѣстами самостоятельно элементы миѳа о природѣ, то это не имѣетъ особеннаго значенія для разбираемаго здѣсь вопроса, потому что въ культѣ, и во всякомъ случаѣ въ вѣрованіяхъ этихъ народовъ, разсматриваемые элементы отступаютъ совершенно на задній планъ по сравненію съ вѣрой въ чародѣйство или же наблюдаются въ видѣ ничтожной и потому, вѣроятно, вторичной примѣси. Сюда можно отнести, напримѣръ, представленія о воплощеніи покойниковъ въ живыхъ людей или же о существованіи, предшествующемъ и слѣдующемъ за земной жизнью,—представленія, которыя, повидимому, мѣстами оказали вліяніе на связанные съ погребеніемъ обычаи. Но ничто не говоритъ въ пользу того, что эти представленія являются остатками существовавшей нѣкогда высшей миѳологіи, а не заимствованными извнѣ или, въ лучшемъ случаѣ, если и самостоятельно возникшими, то неразвившимися и одинокими мотивами, которые принадлежатъ къ комплексу идей объ особенной странѣ душъ,—комплексу, образующему своеобразную промежуточную область между вѣрой въ души и миѳомъ о природѣ.

g. Теорія фетишизма.

Согласно всему предыдущему можно, разумѣется, разсматривать съ полнымъ правомъ фетишизмъ, какъ специфическую форму культа, и именно какъ такую форму его, при которой прежніе неурегулированные и носившіе индивидуальный характеръ чародѣйскіе обычаи превратились въ настоящій чародѣйскій культъ. Но изъ этого въ то же время вытекаетъ, что онъ никоимъ образомъ не является специфической формой миѳологіи и что еще менѣе можно принимать его за низшую форму религіи, какъ это нерѣдко дѣлалось. По своему существу онъ чародѣйскій культъ. И поэтому онъ не есть вовсе специфическая форма вѣры, ибо въ основѣ его лежитъ вѣра въ чародѣйство. Но вѣра въ чародѣйство можетъ обнаруживаться въ самыхъ различныхъ формахъ вѣрованій — въ вѣрѣ въ души, въ миѳѣ о природѣ и въ происшедшихъ изъ него этическихъ религіяхъ. Но изъ всѣхъ этихъ представленій въ болѣе или менѣе единую систему развилась, повидимому, раньше всѣхъ вѣра въ души, развилась именно въ такую эпоху, когда элементы миѳа о природѣ представляли еще запутанную смѣсь изъ мѣняющихся сказочныхъ мотивовъ. Поэтому вѣра въ чародѣйство, а съ ней и фетишизмъ, какъ чародѣйскій культъ, возникли первоначально, очевидно, изъ вѣры въ души. Тамъ, гдѣ къ этому примѣшиваются другіе миѳологическіе мотивы, тамъ, вѣроятно, своимъ происхожденіемъ они обязаны позднѣйшимъ представленіямъ или посторроннимъ вліяніямъ. Въ этой связи съ вѣрой въ души особенно ясно выражается значеніе фетишизма, какъ своеобразной формы культа. Но мотивы его тѣ же, что и вѣры въ чародѣйство вообще. Ихъ корень въ воззрѣніи, что человѣкъ повсюду окруженъ магическими дѣйствіями духовъ и демоновъ, и обнаруживаются они въ страхѣ передъ этими дѣйствіями и въ желаніи стать господиномъ надъ ними. Если въ непрерывной эволюціи миѳологическихъ мотивовъ хотѣть говорить о нѣкоторой первоначальной миѳологіи, то за такую миѳологію надо признать поэтому во всякомъ случаѣ первобытный анимизмъ въ совокупности его явленій, а не фетишизмъ. Фетишизмъ — это лишь небольшая часть анимистическихъ явленій, и по своему существу далеко не древнѣйшая часть ихъ: вѣдь, чародѣйскій культъ предполагаетъ наличность предшествующихъ ему разрозненныхъ, не сложившихся еще въ регулярную форму культа, чародѣйскихъ обычаевъ, какъ мы ихъ встрѣчаемъ фактически у дикихъ народовъ и въ пережиткахъ народнаго суевѣрія [1]).

[1]) Теорія, что фетишизмъ есть самостоятельная, и притомъ низшая, стоящая еще ниже анимизма, форма религіи, защищается въ настоящее время, главнымъ образомъ, Фрицемъ Шульце (Psychologie der Naturvölker, с. 215 и сл. Ср. также его прежнюю работу: Der Fetischismus, 1871). Какъ мнѣ кажется, съ Шульце можно согласиться въ томъ, что обозначаемыя словомъ «фетишизмъ» явленія не являются просто продуктомъ вырожденія или же просто спутникомъ «анимализма» (о которомъ рѣчь у насъ будетъ ниже). Но зато невозможно, по-моему, провести точную границу между фетишизмомъ и анимизмомъ, такъ какъ вѣра въ чародѣйство представляетъ съ самаго начала одинъ изъ существенныхъ элементовъ его, и фетишизмъ въ дѣйствительности есть не что иное, какъ форма культа, до которой развивается первобытный анимизмъ.

Благодаря этимъ свойствамъ культа—хотя бы даже и грубаго, а временами становящагося совершенно рудиментарнымъ—фетишизмъ вступаетъ въ тѣсную связь съ другими представленіями, выходящими изъ рамокъ первобытнаго анимизма. Эта связь наблюдается не только въ упомянутыхъ выше рецидивахъ фетишизма въ высшихъ религіяхъ, но особенно въ томъ, что, благодаря наличности культа фетишей, которыхъ уже не представляютъ себѣ въ видѣ сѣдалища опредѣленной отдѣльной души, подготовляется почва для вѣры въ духовъ и демоновъ, являющейся, въ свою очередь, ступенью къ миѳологическимъ образованіямъ высшаго порядка. Поэтому, если миѳологи и этнологи то видѣли въ явленіяхъ первобытнаго анимизма доказательство существованія „лишенныхъ религіи народовъ", то, наоборотъ, старались связать всякій поверхностный слѣдъ представленій о богахъ съ какимъ-то первичнымъ „монотеизмомъ", то эти противоположныя концепціи основываются по существу на одномъ и томъ же игнорированіи общихъ законовъ психологическаго развитія, имѣющихъ значеніе какъ для проявленій миѳологической фантазіи, такъ и при образованіи простѣйшихъ чувственныхъ представленій. Не существуетъ никакихъ врожденныхъ идей, въ частности врожденной идеи о Богѣ, которая вложена въ человѣка со дня его рожденія и лишь можетъ быть затемнена иногда постороннимъ вліяніемъ суевѣрныхъ представленій. Человѣкъ долженъ пріобрѣсти свои религіозныя идеи такимъ же точно образомъ, какимъ онъ пріобрѣтаетъ простѣйшія свои представленія о разстояніяхъ, величинахъ и отношеніяхъ явленій. И онъ долженъ пріобрѣсти ихъ не путемъ утомительнаго размышленія—которое можетъ иногда привести также и къ другимъ результатамъ—но подъ давленіемъ психической закономѣрности, которой подчинены образы миѳологической фантазіи, какъ и простыя чувственныя воспріятія, съ той лишь разницей, что первые продѣлываютъ болѣе длинный и болѣе богатый путь развитія. Но въ обоихъ случаяхъ обнаруживается одно и то же вліяніе творческой дѣятельности духовной жизни, которую мы встрѣчаемъ на всѣхъ ступеняхъ послѣдней, начиная отъ простѣйшихъ образовъ индивидуальнаго сознанія и кончая высшими проявленіями духовной культуры. Прошлое носитъ въ себѣ уже необходимыя условія будущаго, и все-таки это будущее есть нѣчто новое, чего никогда нельзя было бы предвидѣть, если бы не пережить его. Игнорируя эту, открывающуюся намъ повсюду въ психологіи, закономѣрность, начинаютъ приписывать человѣку, въ качествѣ его первоначальнаго достоянія все то, что́ онъ пріобрѣлъ лишь путемъ долгой эволюціи. Въ дѣйствительности нѣтъ вовсе первоначальнаго монотеизма, какъ нѣтъ первоначальнаго государства или, говоря болѣе общо, какъ нѣтъ первоначальной, не пріобрѣтенной въ процессѣ историческаго развитія, культуры. Не существуетъ первоначальнаго монотеизма, потому что не существуетъ вообще первоначальной религіи и потому что даже въ случаѣ развитой религіи понятія, въ родѣ „монотеизма" и „политеизма", это пустыя числовыя схемы, по которымъ также мало можно судить о цѣнности какой-нибудь религіи, какъ мало можно судить о цѣнности какого-нибудь брака по количеству рожденныхъ въ немъ дѣтей. Рѣшающее значеніе имѣетъ здѣсь не количество: большое число добрыхъ боговъ имѣетъ высшую религіозную цѣнность, чѣмъ злой Богъ, хотя бы онъ и былъ единымъ. Конечно, въ религіозномъ

развитіи, какъ и во всякомъ другомъ развитіи, имѣются прогрессивныя и регрессивныя теченія. Но всякое реальное движеніе впередъ предполагаетъ наличность предшествующихъ формъ. Миѳологія природы, подобная миѳологіи грековъ и индусовъ, не можетъ возникнуть безъ предшествующаго ей анимизма, какъ не могли возникнуть этическія религіи—напримѣръ, іудейство, христіанство, буддизмъ—безъ предшествующихъ имъ анимизма и миѳологіи природы. Духовная жизнь здѣсь, какъ и повсюду, не есть нѣчто готовое, но нѣчто вѣчно становящееся, и главнѣйшій принципъ ея становленія заключается въ томъ, что высшія формы для своего возникновенія должны быть подготовлены низшими. Къ тому новому, что́ возникаетъ такимъ образомъ подготовленное другими формами жизни, принадлежитъ и р е л и г і я. Она не прирождена человѣку и не есть также достояніе, принадлежащее самымъ первоначальнымъ формамъ миѳологическаго развитія. Но зато всѣ эти формы, и въ особенности первобытный анимизмъ, содержатъ въ себѣ уже зародыши ея. Однако, вопросомъ, какимъ образомъ изъ подобныхъ психологическихъ предпосылокъ возникаетъ въ дѣйствительности религія, мы займемся лишь нѣсколько позже; тамъ же мы подробнѣе разсмотримъ анимизмъ съ точки зрѣнія этой его подготовительной роли въ ходѣ эволюціи религіи.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Культъ животныхъ, предковъ и демоновъ.

I. Анимализмъ и манизмъ.

1. Анимализмъ и манизмъ, какъ формы культа.

Прослѣживая исторію развитія изобразительнаго искусства, мы уже натолкнулись на одно явленіе, указывающее на ту важную роль, какую играетъ почитаніе животныхъ въ ряду примитивныхъ формъ культа. По количеству посвященныхъ ему изображеній, а нерѣдко также и по вѣрности, по жизненной правдѣ этихъ изображеній, животное стоитъ впереди всѣхъ другихъ объектовъ религіознаго поклоненія, не исключая и человѣка. При этомъ, уже въ самомъ примитивномъ искусствѣ заключаются многочисленныя данныя, доказывающія, что это преобладаніе животнаго міра отнюдь нельзя объяснять однимъ только внѣшнимъ интересомъ, напримѣръ, изощренною благодаря охотѣ и рыбной ловлѣ способностью наблюдать животныхъ. Такъ, маска животнаго—весьма распространенная среди примитивныхъ народовъ принадлежность священныхъ танцевъ. Далѣе, очертанія животныхъ играли преобладающую роль среди символовъ татуировки, которые повсемѣстно имѣли религіозное или магическое значеніе, прежде чѣмъ превратились въ простыя средства къ украшенію. Равнымъ образомъ, въ украшеніяхъ на сосудахъ, оружіи и утвари фигуры животныхъ предшествуютъ всѣмъ прочимъ объектамъ изобразительнаго искусства. Отсюда же, наконецъ, берутъ начало тѣ фантастическія формы, представляющія смѣсь животнаго и человѣка или смѣсь различныхъ животныхъ, которыя даже въ своихъ послѣднихъ пережиткахъ, въ видѣ драконовъ и другихъ чудовищъ нашихъ сказокъ и сказочныхъ элементовъ нашего эпоса, вполнѣ отчетливо обнаруживаютъ свое миѳологическое происхожденіе [1]). Лишь второстепенное значеніе можетъ быть приписано здѣсь тому обстоятельству, что первобытный человѣкъ не обладаетъ яснымъ критеріемъ для различенія духовныхъ способностей человѣка и животнаго, или же считаетъ животное болѣе одареннымъ, чѣмъ человѣка; вѣдь, въ большинствѣ случаевъ такого рода взгляды сами должны разсматриваться, какъ результатъ миѳическихъ и магическихъ представленій, связанныхъ съ животными. Рѣшающій мотивъ интереса къ животному со стороны первобытнаго искусства, почтенія, питаемаго къ нему

---

[1]) Ср. т. 3², стр. 150 и сл., 165 и сл., 181 и сл., 198 и сл., 229 и сл.

первобытнымъ человѣкомъ, и представленій относительно его превосходящихъ человѣческій уровень духовныхъ качествъ слѣдуетъ искать скорѣе въ томъ, что животное раньше человѣка стало объектомъ культа, и что самъ человѣкъ во многихъ случаяхъ, если не всегда, возвысился до предмета религіознаго поклоненія лишь черезъ посредство животнаго, предшествовавшаго ему въ этой области.

Въ дальнѣйшемъ мы будемъ обозначать терминомъ „анимализмъ" совокупность явленій, относящихся къ этого рода значенію животнаго въ области культа. Такимъ образомъ, терминъ этотъ опредѣляется не той ролью, которую животное играетъ въ первобытной или позднѣйшей культурѣ вообще, но исключительно ролью, принадлежащей ему въ сферѣ культа и обнаруживающихся въ этомъ послѣднемъ миѳологическихъ представленій. Не содержа въ себѣ никакихъ иныхъ предпосылокъ, кромѣ этого указанія на значеніе животнаго для религіознаго культа, терминъ „анимализмъ" является наиболѣе пригоднымъ для того, чтобы охватить собою разнообразнѣйшія явленія, въ которыхъ такъ или иначе обнаруживается указанное значеніе животныхъ, — будетъ ли это вѣра въ присущую извѣстнымъ животнымъ волшебную силу, или менѣе опредѣленное поклоненіе животнымъ, выражающееся въ запрещеніи употреблять въ пищу ихъ мясо и въ жертвенныхъ предписаніяхъ, или же поклоненіе животнымъ богамъ, представляемымъ въ видѣ существъ, наполовину животныхъ, наполовину человѣческихъ, или, наконецъ, вѣра въ особыя отношенія отдѣльныхъ животныхъ къ опредѣленнымъ богамъ. Всѣ эти явленія связаны между собой, поскольку каждое изъ нихъ указываетъ на то, что животное стало въ той или другой степени объектомъ религіознаго культа. Сверхъ того, вѣроятность предположенія, что явленія эти представляютъ составныя части одного и того же миѳологическаго процесса развитія, подкрѣпляется, во-первыхъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что съ дальнѣйшимъ ходомъ развитія значеніе животныхъ для культа мало-по-малу стушевывается и отступаетъ на задній планъ передъ почитаніемъ боговъ, представляемыхъ въ человѣческомъ образѣ, во-вторыхъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что, по крайней мѣрѣ, между отдѣльными членами ряда, напримѣръ, между священными животными, генетическія связи совершенно очевидны какъ религіозно-исторически, такъ и психологически. Дальнѣйшее указаніе въ этомъ же смыслѣ даетъ уже тотъ фактъ, что конечные члены упомянутаго ряда формъ культа въ извѣстномъ отношеніи противоположны другъ другу. А именно, начало образуютъ — въ соотвѣтствіи съ условіями наиболѣе первобытной культуры — явленія чистаго культа животныхъ, при чемъ самъ человѣкъ стоитъ еще внѣ области объектовъ религіознаго поклоненія. Правда, эта ступень можетъ быть раскрыта лишь въ томъ случаѣ, если мы при разсмотрѣніи продуктовъ анимизма и естественнаго миѳа отвлечемся отъ многочисленныхъ примѣсей позднѣйшей эпохи, характеризующей собой переходъ отъ животнаго къ человѣку. Тогда чистый культъ животныхъ встанетъ передъ нами, какъ такая форма религіознаго поклоненія, при которой объектомъ культа могутъ быть живыя, конкретныя животныя, но никоимъ образомъ не живые люди или высшія существа, представляемыя съ одними только человѣческими свойствами. Наоборотъ, культъ человѣкоподобныхъ боговъ, сохраняющійся по

устраненіи всѣхъ формъ религіознаго почитанія животныхъ, представляетъ противоположный конецъ разсматриваемаго ряда, и между этими двумя крайностями — чистымъ культомъ животности и чистымъ культомъ человѣчности—располагаются, какъ переходныя ступени, всѣ остальныя исторически извѣстныя формы.

Намъ приходится здѣсь имѣть дѣло съ представленіемъ, которое содержится во всѣхъ подобнаго рода формахъ культа, какъ ихъ общій элементъ, и именно поэтому способствуетъ ихъ дальнѣйшей эволюціи,—а именно, съ представленіемъ, что между міромъ животнымъ и человѣческимъ существуетъ связь родства. Первоначальный культъ животныхъ покоится на вѣрѣ, что человѣкъ происходитъ отъ животнаго, и въ тѣхъ случаяхъ, когда культъ животныхъ становится господствующей составной частью первобытной миѳологіи, вѣра эта принимаетъ обыкновенно такую форму, что данный племенной союзъ ведетъ свое начало отъ какого-либо опредѣленнаго животнаго. Къ этому сводятся тѣ явленія, которыя охватываютъ общимъ именемъ „тотемизмъ"; явленія эти не представляются, впрочемъ, вполнѣ однородными, поскольку то же самое понятіе наряду съ примитивнѣйшими формами культа животныхъ объединяетъ въ себѣ и нѣкоторые переходы къ дальнѣйшимъ ступенямъ. Къ этимъ переходнымъ образованіямъ относится классъ такихъ формъ культа, которыя, не будучи по содержанію своему связаны съ тотемизмомъ, имѣютъ, однако, въ немъ свой главнѣйшій источникъ, и, выходя за его предѣлы посредствомъ разнообразнѣйшихъ ассоціацій и аналогій, принимаютъ крупное участіе въ его превращеніи въ позднѣйшія формы культа животныхъ. Эти специфическія формы культа, возникающія изъ анимализма, но уже очень рано воспринимающія въ себя иные миѳологическіе элементы и благодаря этому въ концѣ концовъ преодолѣвающія самый культъ животныхъ, суть религіозные запреты, „табу", и жертвенные культы. Оба эти класса, въ свою очередь, связаны между собой генетически и какъ бы дополняютъ другъ друга, ибо въ своемъ первоначальномъ видѣ они могутъ быть разсматриваемы, какъ пассивная и активная сторона одного и того же явленія въ области культа. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе „табу" обнимаетъ собою всѣ тѣ случаи, въ которыхъ отрицательно, въ видѣ религіознаго запрета, сказывается страхъ передъ самыми объектами, связанными съ представленіями культа, или передъ дѣйствіями, относящимися къ этимъ объектамъ; съ другой стороны, жертвоприношеніе охватываетъ такіе акты, въ которыхъ самъ человѣкъ отдается служенію предметамъ культа, въ которыхъ, слѣдовательно, объективно выражается то же самое чувство религіознаго страха.

Мотивы, относящіеся, по преимуществу, уже къ области миѳовъ о природѣ, обусловливаютъ переходъ явленій тотемизма въ дальнѣйшія стадіи культа животныхъ, при чемъ испытываютъ прогрессивныя измѣненія, также связанные съ тотемизмомъ обычаи табу и жертвоприношеній. Такъ какъ на миѳы о природѣ съ самаго начала оказываютъ всестороннее вліяніе вѣрованія въ души и порождаемыя ими представленія, то миѳы о происхожденіи человѣка, миѳы антропогоническіе, образуютъ ту область, которая служитъ своего рода связующимъ звеномъ между космогоническими миѳами и возникшими изъ анимализма миѳами о происхожденіи. Благодаря происходящему на этой стадіи сліянію различныхъ миѳологическихъ элементовъ, воз-

никаютъ новыя представленія, все болѣе и болѣе выступающія за предѣлы анимализма, но все еще носящія на себѣ слѣды этого послѣдняго. Тутъ появляются на сцену сначала боги-животныя, а затѣмъ, по мѣрѣ дальнѣйшаго оттѣсненія анималистическихъ элементовъ, священныя животныя, которыя, будучи рудиментами стараго тотемизма, мало-по-малу превращаются въ чисто символическіе аксессуары человѣкообразныхъ божествъ. Въ рамкахъ этого преобразованія представленіе о животныхъ-предкахъ, сообщающее тотемизму существенную долю его власти надъ умами, переносится на эти новые предметы культа, и такимъ образомъ развивается, въ качествѣ промежуточной формаціи, манизмъ. Онъ относится, слѣдовательно, къ той переходной стадіи, когда элементы миѳа о природѣ уже оттѣснили анимализмъ, но еще не достигли полнаго господства въ области культа. Подъ „манизмомъ" мы понимаемъ культъ человѣческихъ предковъ, какъ онъ складывается въ итогѣ развитія, когда культъ животныхъ уже утрачиваетъ свою силу, но связанныя съ нимъ представленія о происхожденіи еще сохраняются неприкосновенными. Такъ какъ въ этомъ развитіи принимаетъ участіе вся культура, данная ступень болѣе, чѣмъ какая-либо другая, находитъ свое поэтическое выраженіе въ эпосѣ. Ибо въ эпосѣ впервые отражается то общественное состояніе, которое, выросши изъ первобытно-родовой и стадной жизни, достигаетъ раздѣленія на сословія и порождаетъ путемъ воинственнаго соревнованія народовъ племенное самосознаніе, возвышающееся до гордой оцѣнки своего коллективнаго достоинства. Выраженіе „манизмъ", какъ и „тотемизмъ", мы употребляемъ здѣсь пока въ очень неопредѣленномъ смыслѣ, имѣя въ виду лишь общеизвѣстное значеніе слова „маны"— предки—и отнюдь не связывая его съ вопросомъ о тѣхъ особенностяхъ, которыми обладали римскіе manes. Взятые въ этомъ условномъ смыслѣ, тотемизмъ и манизмъ образуютъ конечные члены ряда, ведущаго отъ чистаго культа животныхъ къ человѣческому идеалу, который, какимъ бы ограниченнымъ онъ ни былъ въ зависимости отъ недостаточной духовной культуры данной эпохи, представляетъ все же непосредственный переходъ къ идеальнымъ божествамъ, все болѣе и болѣе освобождающимся отъ тѣхъ или другихъ взглядовъ на происхожденіе человѣка. Правда, эти идеальныя божества могутъ, съ своей стороны, возникнуть не иначе, какъ при участіи миѳа о природѣ, достигшаго къ этому времени болѣе пышнаго развитія.

Поэтому манизмъ образуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ переходную формацію между вѣрой въ души и миѳомъ о природѣ, занимая положеніе, характеризуемое тѣмъ обстоятельствомъ, что не существуетъ вообще сколько-нибудь развитаго культа предковъ, который не имѣлъ бы своей подпочвой міра боговъ, выросшаго изъ миѳа о природѣ. При этомъ переходѣ миѳъ о природѣ заимствуетъ еще представленіе о происхожденіи людей у анимализма и манизма,—пережитокъ, отражающійся въ различныхъ легендахъ относительно происхожденія человѣческихъ героевъ отъ боговъ или ихъ возвышенія въ рангъ божественныхъ существъ.

2. Тотемизмъ.

а. Общія явленія тотемизма.

Слово „тотемъ" принадлежитъ одному сѣверо-американскому нарѣчію, повидимому, языку индѣйцевъ племени Оджибва, откуда его заимствовали путешественники и изслѣдователи 18 вѣка, чтобы обозначить имъ своеобразныя явленія религіознаго почитанія нѣкоторыхъ животныхъ, называемыхъ индѣйцами упомянутаго племени „тотемами" [1]). Этнологическія изслѣдованія позднѣйшаго времени показали, что подобныя явленія вообще широко распространены среди первобытныхъ народовъ и что, судя по многочисленнымъ остаткамъ въ миѳологіяхъ, представленія и культы этого рода существовали, по всей вѣроятности, и среди предковъ современныхъ культурныхъ націй. Есть поэтому всѣ основанія думать, что мы имѣемъ здѣсь передъ собой не менѣе общую форму миѳологическаго мышленія, чѣмъ, напримѣръ, фетишизмъ. Кромѣ того, въ данномъ случаѣ въ большей степени, нежели, хотя бы, при фетишизмѣ, сознаніе самихъ народовъ, у которыхъ господствуютъ такія представленія, подготовило отдѣленіе ихъ отъ прочихъ миѳическихъ элементовъ, создавъ не только среди индѣйцевъ, но и въ другихъ мѣстахъ, опредѣленныя общія обозначенія для этихъ предметовъ культа,—фактъ, являющійся наряду съ всеобщей распространенностью тотемизма въ прежнее или теперешнее время внѣшнимъ показаніемъ той важной и едва ли по достоинству оцѣненной роли, какую эта форма культа играетъ въ общемъ ходѣ развитія религіозной жизни.

Въ своихъ наиболѣе ясно выраженныхъ, а слѣдовательно, можно думать, въ своихъ вполнѣ или почти первоначальныхъ формахъ, тотемизмъ распространенъ, главнымъ образомъ, въ трехъ районахъ земного шара, которые чрезвычайно удалены другъ отъ друга, но всѣ характеризуются сравнительно первобытной ступенью культурнаго развитія,—а именно: въ Австраліи, гдѣ онъ встрѣчается у всѣхъ, безъ исключенія, племенъ аборигеновъ, на сѣверѣ и отчасти на югѣ американскаго континента и на отдѣльныхъ группахъ тихоокеанскихъ острововъ, какъ, напримѣръ, на островахъ Самоа, Фиджи и др. Сильнѣе оттѣсненныя другими вѣрованіями, но съ признаками болѣе широкаго распространенія въ прежнія времена, тотемическія представленія наблюдаются въ Африкѣ и у многихъ племенъ сѣверной Сибири. Наконецъ, слѣды культа животныхъ въ широкомъ смыслѣ замѣчены у культурныхъ народовъ Вавилоніи, Египта, у арабовъ и евреевъ, а также у индусовъ, грековъ, римлянъ, и германцевъ. Однако, здѣсь сопровождающія явленія настолько чужды тотемизму въ собственномъ смыслѣ слова, что будетъ удобнѣе удовольствоваться пока отнесеніемъ ихъ къ болѣе широкому понятію „анимализма". Характерными для собственно тотемизма остаются, такимъ образомъ, по преимуществу, Австралія и Сѣверная Америка, гдѣ проявленія его изучены наиболѣе точно и гдѣ они представляютъ еще то преимущество, что обѣ области достаточно близки другъ къ другу, чтобы установить согласіе между ними во всѣхъ существенныхъ пунктахъ; а такъ какъ въ то же время очевидно, что Австралія стоитъ на болѣе ранней ступени, то сравненіе дастъ возможность сдѣлать нѣкоторые выводы относительно типичнаго направленія развитія.

[1]) Относительно сомнительной этимологіи слова «тотемъ» см., впрочемъ, Andrew Lang, Myth, Ritual and Religion, 1887, I, стр. 59.

Общія явленія тотемизма, какъ они наблюдаются здѣсь, а съ нѣкоторыми отклоненіями и во всѣхъ другихъ мѣстахъ, гдѣ еще сохранилась эта специфическая форма миѳологіи, могутъ быть раздѣлены на три группы. Первая изъ нихъ относится къ объектамъ, которымъ приписывается характеръ тотема. Вторая обнимаетъ то значеніе, которое придаетъ имъ человѣкъ въ своей собственной жизни. Наконецъ, третья характеризуется поведеніемъ человѣка по отношенію къ тотему, при чемъ поведеніе это регулируется чаще всего опредѣленными, установленными обычаемъ, нормами, нарушеніе которыхъ должно быть искуплено или добровольно или путемъ наказанія, назначаемаго общиной.

Въ качествѣ объектовъ вѣры въ тотемы мы въ огромномъ большинствѣ случаевъ находимъ животныхъ. Уже одно это численное преобладаніе заставляетъ съ извѣстной дозой вѣроятности предполагать, что возведеніе въ тотемы другихъ предметовъ, каковы растенія, камни, звѣзды, воды и т. п., есть вторичное явленіе. Въ самомъ дѣлѣ, все то, что намъ извѣстно относительно значенія и культа тотемовъ и о чемъ мы будемъ говорить ниже, безусловно подтверждаетъ это предположеніе, такъ какъ почитаніе тотемовъ имѣетъ непосредственно понятный смыслъ лишь постольку, поскольку оно относится къ животнымъ, распространеніе же его на растенія и безжизненные объекты становится понятнымъ лишь въ томъ случаѣ, если принять во вниманіе работу одушевляющей апперцепціи, которая всегда свойственна миѳотворческой фантазіи. Тотъ фактъ, что эта апперцепція апперципируетъ въ данномъ случаѣ предметы съ одинаковыми свойствами, приписываемыми первоначально и въ первую голову животнымъ, дѣлаетъ такого рода распространеніе тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что единственнымъ живымъ существомъ, не встрѣчающимся среди объектовъ тотемизма, является знаменательная вещь — самъ человѣкъ. Правда, путемъ психологическаго процесса, съ которымъ мы познакомимся ниже, животное-тотемъ можетъ перейти въ человѣческую форму. Но въ тотъ же самый моментъ, исчезаютъ, какъ мы увидимъ, тѣ сопровождающія явленія, которыя сообщаютъ данному объекту характеръ тотема.

Среди животныхъ-тотемовъ можно опять-таки различить два класса. Первый охватываетъ животныя-души. Относящіеся сюда тотемы животнаго происхожденія оказываются наиболѣе устойчивыми и широко распространенными. Въ особенности это приходится сказать о змѣѣ, которая почти повсемѣстно почитается, какъ животное-тотемъ и животное-душа. Наряду съ нею крупную роль играютъ здѣсь также и другія ползающія по землѣ или скрывающіяся въ водѣ животныя, какъ, напримѣръ, ящерица, мышь, крокодилъ и аллигаторъ, кромѣ того, птицы, въ особенности ночныя, сова и летучая мышь. Второй классъ обнимаетъ домашнихъ животныхъ или живот-

ныхъ, *служащихъ предметомъ охоты*, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда они обладаютъ извѣстными свойствами, сближающими ихъ съ животными-душами, напримѣръ, быстрымъ движеніемъ, способностью внезапно исчезать и т. п.; впрочемъ, и независимо отъ этого они становятся тотемами, по мѣрѣ того, какъ охота и скотоводство повышаютъ значеніе животныхъ для поддержанія человѣческой жизни. Этимъ путемъ кругъ животныхъ-тотемовъ расширяется все больше и больше, пока, наконецъ, не охватитъ всѣхъ представителей мѣстной фауны, имѣющихъ какое-нибудь значеніе для человѣка. Какъ кенгуру и опоссумъ въ Австраліи, такъ въ Америкѣ аллигаторъ, волкъ, медвѣдь, бизонъ, акула, наряду съ различными видами птицъ и неизбѣжной змѣей, являются наиболѣе распространенными животными-тотемами; подобнымъ же образомъ быкъ, корова, баранъ вмѣстѣ съ наиболѣе распространенными животными-душами составляютъ излюбленные объекты религіознаго поклоненія въ позднѣйшемъ, выросшемъ изъ тотемизма, культѣ животныхъ у кочевыхъ и земледѣльческихъ народовъ древняго міра: египтянъ, вавилонянъ, индусовъ. Однако, въ концѣ концовъ область тотемовъ простирается и за эти предѣлы, охватывая мелкихъ животныхъ, ежедневно досаждающихъ человѣку, червей, саранчу, гусеницъ и другихъ насѣкомыхъ, а также царей животнаго царства, львовъ, тигровъ, пантеръ. И разъ животныя вообще были первыми тотемами, этотъ порядокъ расширенія сферы тотемизма свидѣтельствуетъ о томъ, что среди животныхъ на первомъ мѣстѣ стояли животныя-души, хотя, конечно, уже очень рано наряду съ ними стали пріобрѣтать все болѣе и болѣе важную роль иные мотивы религіозной оцѣнки.

Тѣ свойства тотемовъ, которымъ они обязаны своимъ значеніемъ въ области культа, могутъ быть раздѣлены на два существенно различные рода. Прежде всего животныя-тотемы—*предки* или, какъ ихъ обыкновенно называютъ, отцы людей. Это свойство особенно характерно для тотемизма. Явленія, въ которыхъ оно отсутствуетъ, могутъ быть позднѣйшимъ продуктомъ тотемизма, но могутъ также принадлежать къ совершенно иной области вѣры въ демоновъ или фетишизма. Въ то же время эта *генеалогическая* оцѣнка его объекта уже съ самаго начала чрезвычайно тѣсно связываетъ тотемизмъ съ общественными отношеніями. Впослѣдствіи та же генеалогическая связь переносится и на другіе объекты, становящіеся тотемами, на деревья, растенія, камни и т. д. И лишь тамъ, гдѣ это происходитъ, мы дѣйствительно имѣемъ право причислить религіозное почитаніе такого рода предметовъ къ явленіямъ тотемизма. Вмѣстѣ съ тѣмъ первичный характеръ тотема-животнаго сохраняется и здѣсь, такъ какъ генеалогическое дифференцированіе ограничивается всегда областью животныхъ. Тамъ, гдѣ какое-либо растеніе, камень или источникъ считается отцомъ или матерью племени, отношеніе это всегда остается не вполнѣ опредѣленнымъ, такъ что въ этомъ случаѣ возможно предположить, что представленія о происхожденіи человѣка, сохранившіяся въ космогоническихъ миѳахъ болѣе общаго характера, лишь впослѣдствіи были ассимилированы тотемистическими воззрѣніями. Наоборотъ, тотемъ-животное въ своихъ послѣдовательныхъ генеалогическихъ значеніяхъ довольно точно отображаетъ всегда фактическое расчлененіе общества. Можетъ случиться, хотя это бываетъ рѣдко, что племя въ цѣломъ ведетъ свое происхожденіе отъ одного единственнаго животнаго. Чаще всего родъ, или кланъ,

или какая-нибудь еще болѣе тѣсная родственная группа внутри этихъ послѣднихъ, присваиваетъ себѣ опредѣленное животное-тотемъ, и, исходя изъ такого представленія, употребляетъ это животное какъ родовой символъ при татуировкѣ своихъ членовъ, а также въ тѣхъ изображеніяхъ, которыми покрываются памятники, прославляющіе исторію даннаго рода. Такія „тотемныя колонны“ были найдены у сѣверо-американскихъ племенъ, среди которыхъ, въ соотвѣтствіи съ наиболѣе выработанной родовой организаціей, и наименованіе родовъ по тотемамъ проводится всего послѣдовательнѣе. Вершина такой колонны, увѣнчана животнымъ-тотемомъ. Ниже его одна подъ другой помѣщается рядъ физіономій человѣческихъ предковъ. Такимъ образомъ, тотемная колонна есть какъ бы перевернутое вверхъ ногами родословное дерево. Но уже одно отсутствіе характерныхъ для этого послѣдняго развѣтвленій доказываетъ, что здѣсь имѣется въ виду изобразить не дѣйствительныхъ предковъ, а лишь смѣну поколѣній вообще. Впрочемъ, какъ разъ въ Америкѣ, кромѣ родовъ и отдѣльныхъ группъ, внутри ихъ могутъ присваивать себѣ особые тотемы также члены тайныхъ религіозныхъ обществъ, связанные опредѣленнымъ культомъ. Съ другой стороны, въ Австраліи наблюдалось иногда, что мужчины и женщины одного и того же клана имѣютъ особые для каждаго пола тотемы,—форма, связанная, очевидно, съ образованіемъ отдѣльныхъ мужскихъ и женскихъ общинъ [1]). По мѣрѣ того, какъ отношенія человѣка къ различнымъ общественнымъ группамъ становятся такимъ образомъ все болѣе и болѣе многосложными, можетъ наконецъ случиться, что отдѣльный человѣкъ обладаетъ нѣсколькими тотемами. Такъ, напримѣръ, одинъ тотемъ онъ можетъ получить при рожденіи въ качествѣ члена даннаго клана, почитающаго извѣстное животное, какъ своего предка, другой тотемъ пріобрѣтается имъ, когда онъ принимаетъ посвященіе въ мужи, вступая въ группу взрослыхъ, третій тотемъ дается ему при вступленіи въ религіозное товарищество, связанное опредѣленнымъ культомъ. Послѣдней ступенью, подготовляемой этимъ непрерывно растущимъ дробленіемъ значеній тотема, является, слѣдовательно, переходъ къ животному-тотему, совершенно индивидуальному, относящемуся къ одному только единичному человѣку.

Чѣмъ многообразнѣе тѣ формы, которыя принимаетъ такимъ путемъ понятіе тотема, тѣмъ сильнѣе, конечно, отступаетъ на задній планъ его генеалогическое значеніе; теперь выдвигается впередъ его второе значеніе, которое первоначально было тѣсно связано съ первымъ, но затѣмъ неизбѣжно оттѣсняетъ и заслоняетъ его посредствомъ вышеописаннаго индивидуализированья: это значеніе *демона-покровителя*, воплощеннаго въ данномъ животномъ или какомъ-либо другомъ тотемѣ. Впрочемъ, пока эти явленія не преступаютъ предѣловъ тотемизма въ собственномъ смыслѣ слова, животное-покровитель всегда представляется въ данной опредѣленной формѣ. Его отношеніе къ отдѣльнымъ индивидуумамъ, видящимъ въ немъ своего демона-покровителя, носитъ совершенно личный характеръ, нисколько не затрогивающій всѣхъ прочихъ свойствъ, которыми это животное обладаетъ, и которыя оно проявляетъ по отношенію къ другимъ людямъ. Какими бы опасностями

[1]) Frazer, The golden Bough[2], III, стр. 413.

ни грозило оно посторонним, принадлежащіе къ его тотему не могутъ пострадать отъ него. Такъ, напримѣръ, члены тузайанскаго общества змѣи утверждаютъ, что даже укушенія гремучихъ змѣй не приносятъ имъ вреда [1]). Правда, это имѣетъ мѣсто лишь постольку, поскольку члены тотема добросовѣстно выполняютъ по отношенію къ своему животному-покровителю надлежащій культъ. Такимъ образомъ, здѣсь между объектомъ культа и его почитателями образуется своего рода договорное отношеніе, которое, какъ мы увидимъ ниже, неизмѣнно повторяется и при всѣхъ высшихъ формахъ культа. Специфическая черта этого отношенія къ животному-тотему, отличающая его въ особенности отъ собственной вѣры въ демоновъ съ ея безчисленными духами-покровителями, состоитъ въ томъ, что тотемъ непосредственно, тѣлесно присутствуетъ передъ поклонникомъ всѣмъ своимъ существомъ, заимствованнымъ, обычно, изъ повседневнаго опыта. Правда, свойство тотема быть въ то же время и демономъ-покровителемъ сообщаетъ ему способность въ любой моментъ превращаться въ настоящаго демона и въ качествѣ таковаго мѣнять свою тѣлесную оболочку или же безтѣлесно бродить съ мѣста на мѣсто. Тѣмъ самымъ тотемизмъ становится, конечно, однимъ изъ источниковъ вѣры въ демоновъ. Представляется, однако, болѣе вѣроятнымъ, что необходимо по меньшей мѣрѣ косвенное вліяніе уже существующаго представленія о демонахъ для того, чтобы тотемъ могъ испытать это одностороннее развитіе, въ результатѣ котораго онъ становится причастнымъ дальнѣйшему дифференцированію представленій о демонахъ, а именно, раздѣленію ихъ на добрыхъ и злыхъ.

Къ этимъ явленіямъ, стоящимъ на границѣ тотемизма и культа демоновъ и по существу своему принадлежащимъ безспорно къ области этого послѣдняго, относится, конечно, и распространенное (среди калабарскихъ негровъ, зулусовъ, на островѣ Суматрѣ, въ отдѣльныхъ мѣстностяхъ центральной Америки) вѣрованіе, что душа человѣка имѣетъ свое сѣдалище не только въ немъ самомъ, но въ то же время въ какомъ-либо животномъ, являющемся духомъ-покровителемъ. Сюда можетъ, сверхъ того, присоединяться вѣрованіе, что все, что испытываетъ эта „бродячая душа“, постигаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и того человѣка, съ которымъ она связана: слѣдовательно, разъ животное погибаетъ, умираетъ и человѣкъ, и наоборотъ, пока животное находится въ безопасности, никакое бѣдствіе не можетъ случиться и съ человѣкомъ. Представленія эти, повидимому, тѣсно связаны съ тѣмъ различеніемъ нѣсколькихъ душъ, съ которымъ мы уже познакомились выше. Равнымъ образомъ, извѣстную роль въ ихъ возникновеніи долженъ играть взглядъ, что душа свободно скитается во время сна. Разъ существуютъ нѣсколько душъ другъ возлѣ друга, то изъ широко распространенной вѣры во временное блужданіе души легко можетъ выработаться вѣра въ постояннаго двойника. Однако, съ тотемизмомъ въ собственномъ смыслѣ слова представленія эти не имѣютъ уже больше ничего общаго, несмотря на то, что воздѣйствіе тотемизма на вѣру въ демоновъ въ разсматриваемомъ случаѣ весьма вѣроятно [2]).

[1]) J. W. Fewkes, Ethnol. Rep. Washington, XVI, 1897, стр. 293 и сл.

[2]) Относительно бродячей души у калабарскихъ негровъ см. Partridge, Cross River Natives, 1905, стр. 224 и сл. Frazer (l. c. III, стр. 416 и сл.) и нѣкоторые другіе авторы, напримѣръ, Робертсонъ Смитъ приводятъ бродячія души и джинновъ, арабскихъ духовъ отдѣльныхъ мѣстностей и пустынь (R. Smith, Religion der Semiten, стр. 87 и сл.), въ непосредственную связь съ тотемизмомъ на томъ основаніи, что духи подобнаго рода зачастую принимаютъ образъ животнаго. Но подъ какимъ бы сильнымъ вліяніемъ со стороны тотемизма ни находилась при своемъ зарожденіи мысль о превращеніи въ животное, мысль эта, дающая затѣмъ въ теченіе столь долгаго времени благодарный матеріалъ для сказочнаго творчества, сама по себѣ всецѣло относится къ области представленій о волшебникахъ и демонахъ. Равнымъ образомъ джинны и другіе подобные имъ духи-покровители и мстители, въ дѣйствительномъ существѣ своемъ являются демонами, а не тотемами; слѣдовательно, и мотивы ихъ возникновенія могутъ во всякомъ случаѣ лишь частично совпадать съ тотемизмомъ, а именно, лишь постольку, поскольку здѣсь оказываетъ свое вліяніе понятіе духа-покровителя. (Ср. ниже II, 2).

Наконецъ, третья существенная сторона тотемизма состоитъ въ отношеніи человѣка къ своему тотему. Отношеніе это сказывается прежде всего въ томъ, что съ тотемомъ обращаются совершенно иначе, чѣмъ съ другими животными и прочими аналогичными ему объектами. Относящіяся сюда явленія имѣютъ особую важность. Ибо, съ одной стороны, въ нихъ всего отчетливѣе отражаются тѣ мотивы, въ которыхъ коренится вѣра въ тотемы; съ другой стороны, изъ нихъ возникаетъ культъ тотемовъ, который затѣмъ, въ свою очередь, оказывается важнымъ моментомъ въ дальнѣйшемъ развитіи религіи и культа. При этомъ необходимо отмѣтить, что отношеніе къ тотему отнюдь не представляетъ собой чего-либо цѣльнаго и однороднаго, но движется между противоположностями, которыя связываются между собой только общимъ имъ всѣмъ религіознымъ страхомъ передъ тотемомъ и въ то же время религіознымъ преклоненіемъ передъ нимъ. А именно, одна разновидность отношенія къ тотему состоитъ въ томъ, что мясо соотвѣтственнаго животнаго запрещается всѣмъ членамъ той группы, которой принадлежитъ данный тотемъ; другая, наоборотъ, въ томъ, что животное-тотемъ употребляется въ пищу и въ то же время пользуется религіознымъ почетомъ, выражающимся въ особенности въ извѣстныхъ церемоніяхъ, сопровождающихъ потребленіе его мяса. Эти двѣ разновидности можно вкратцѣ разграничить здѣсь, какъ тотемизмъ отреченія и тотемизмъ потребленія. Впрочемъ, несмотря на кажущуюся противоположность, онѣ представляютъ родственныя явленія, какъ это явствуетъ уже изъ наличности многочисленныхъ переходныхъ формъ между ними.

b. Тотемизмъ отреченія и потребленія.

Изъ этихъ двухъ формъ наиболѣе рѣзко бросается въ глаза тотемизмъ отреченія. Тѣмъ не менѣе, было бы неправильно, какъ это дѣлаютъ иногда, видѣть въ немъ всеобщую форму тотемизма. Этому противорѣчитъ уже то обстоятельство, что мы съ самаго начала наблюдаемъ различныя степени въ такого рода отношеніи къ тотему. Самая крайняя и, по всей вѣроятности, самая рѣдкая форма его состоитъ въ томъ, что группа, принимающая данное животное-тотемъ, не только сама отказывается отъ употребленія его мяса, но даже отъ чужихъ людей, не принадлежащихъ къ роду, требуетъ иску-

пленія, разъ они нарушаютъ эту заповѣдь. Такое расширеніе обѣта воздержанія имѣетъ мѣсто, главнымъ образомъ, по отношенію къ настоящимъ животнымъ-душамъ, которыя, какъ напримѣръ, змѣи, ящерицы, крокодилы, большинство птицъ, не принадлежатъ къ числу обычныхъ предметовъ пищи; оно встрѣчается также тамъ, гдѣ тотемическіе обычаи восприняты болѣе высокимъ, но еще не свободнымъ отъ анимализма, культомъ, и гдѣ изъ понятія животнаго-тотема уже возникло понятіе „священнаго животнаго". Эти позднѣйшія видоизмѣненныя вліянія, встрѣчаемыя въ культѣ животныхъ у египтянъ, вавилонянъ, сѣверныхъ семитовъ и въ видѣ слабыхъ слѣдовъ—у большинства культурныхъ народовъ древности, будутъ занимать насъ ниже. Болѣе первоначальной формой является ограниченіе запрета кругомъ людей, принадлежащихъ къ той группѣ, которая усвоила себѣ данный тотемъ, при чемъ потребленіе мяса тотемнаго животнаго лицами, не принадлежащими къ группѣ, разсматривается, какъ дозволенное. Рѣже и обыкновенно въ смягченной степени запретъ распространяется также на тотемы ближайшихъ родичей, напримѣръ, родителей, въ особенности матерей, разъ они придерживаются иныхъ тотемовъ. Если же эти послѣдніе принадлежатъ данному клану, то комбинаціи запретовъ и разрѣшеній могутъ складываться параллельно брачнымъ связямъ между двумя родственными группами: животныя, служащія предметомъ охоты, будучи воспрещены одной группѣ, разрѣшаются другой, наиболѣе близкой къ ней въ рамкахъ племенного союза. Въ дальнѣйшемъ степени этого относительнаго отреченія расчленяются еще сильнѣе: мясо извѣстнаго животнаго, непосредственно убивать и ѣсть которое воспрещено принадлежащимъ къ данному тотему, разрѣшается потреблять, разъ его предлагаютъ имъ посторонніе. Наконецъ, въ другихъ случаяхъ вообще разрѣшается ѣсть животное-тотемъ, съ тѣмъ единственнымъ ограниченіемъ, чтобы всегда оставалось въ наличности достаточное количество животныхъ требуемаго вида для удовлетворенія потребности въ новыхъ тотемахъ со стороны отдѣльныхъ лицъ или группъ. Съ другой стороны, запретъ распространяется отчасти и на тотемы не-животнаго происхожденія, напримѣръ, на тотемы-растенія; равнымъ образомъ, тотъ, кто имѣетъ своимъ тотемомъ воду, можетъ пить лишь въ томъ случаѣ, если ему подаетъ ее кто-либо посторонній [1]).

Тотемизмъ **потребленія**, само собою разумѣется, достигаетъ особеннаго развитія тамъ, гдѣ тотемами являются животныя, служащія обычными объектами охоты или скотоводства. Однако, правило это не лишено исключеній. И знаменательно, что какъ разъ животныя-души, которыя, вообще говоря, не являются предметами питанія, какъ, напримѣръ, нѣкоторыя птицы или змѣи, въ особенныхъ случаяхъ употребляются въ пищу именно потому, что они тотемы. Потребленіе ихъ совершается тогда по извѣстнымъ правиламъ, въ сопровожденіи опредѣленныхъ волшебныхъ церемоній и лишь въ особо торжественныхъ случаяхъ. Такъ, у калифорнійскихъ индѣйцевъ существовалъ обычай разъ въ годъ, на торжественномъ собраніи всѣхъ членовъ клана, убивать и съѣдать сарыча, ихъ тотемное животное. На праздничныхъ танцахъ аризонскихъ обществъ, имѣющихъ своимъ тотемомъ змѣй, жрецы держали во рту живую гремучую змѣю—тотемное животное общины; въ этомъ можно видѣть или остатокъ болѣе древняго обычая съѣдать животное, или, быть-можетъ, уже съ самаго начала установленную замѣну такой религіозной трапезы. Отсюда одинъ только шагъ до новаго обычая: прежде чѣмъ убить приносимое въ жертву животное, особенно если оно принадлежитъ къ числу обычно употребляемыхъ въ пищу, испрашиваютъ у него согласіе или умоляютъ его о прощеніи [1]). Тамъ, гдѣ болѣе высокій культъ сохраняетъ въ себѣ остатки анимализма, это предшествующее ѣдѣ примиреніе съ высшими силами принимаетъ новую форму, а именно, передъ трапезой часть мяса предлагается душамъ предковъ или богамъ. Въ другихъ случаяхъ, прежде чѣмъ убить животное, надъ нимъ совершаются извѣстныя ритуальныя дѣйствія, безъ которыхъ мясо его не можетъ считаться дозволеннымъ. Такъ, при употребленіи въ пищу тотемнаго животнаго на ежегодномъ праздникѣ калифорнійскихъ индѣйцевъ, священная птица убивалась съ соблюденіемъ опредѣленныхъ обрядовъ, при чемъ особенно заботились о томъ, чтобы не пропала ни одна капля крови; обычай этотъ, находящій себѣ параллель въ еврейскомъ способѣ закалывать скотъ, надо думать, первоначально былъ связанъ съ желаніемъ сохранить кровь, какъ главный носитель души [2]). Однако, здѣсь разсматриваемыя нами явленія уже сливаются непосредственно съ развитіемъ идеи жертвы, которую намъ еще предстоитъ изслѣдовать особо, какъ важное промежуточное звено между тотемизмомъ и манизмомъ, а также въ связи съ изученіемъ формъ культа, возникшихъ подъ вліяніемъ миѳа о природѣ.

Наконецъ, съ антитезою между тотемизмомъ отреченія и тотемизмомъ потребленія связываются нерѣдко противоположныя представленія относительно тѣхъ послѣдствій, которыя влечетъ за собой потребленіе мяса. Послѣдствія эти выступаютъ прежде всего, какъ естественный результатъ самого запрета или предписанія. Когда тотемизмъ имѣетъ форму воздержанія, страхъ передъ запретнымъ мясомъ вызываетъ мысль, что употребленіе его въ пищу оказываетъ гибельное вліяніе. Наоборотъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда разрѣшается ѣсть мясо тотемнаго животнаго, его считаютъ цѣлебнымъ, или употребляютъ, какъ чародѣйство, способное вызвать исполненіе какого-либо желанія. При этомъ подобнаго рода трапеза можетъ принести счастье или всей общинѣ, участвующей въ пирѣ, или же—и это болѣе распространенное вѣрованіе—отдѣльнымъ лицамъ, поѣвшимъ мяса тотема. При посредствѣ этихъ представленій и соединенныхъ съ ними обрядовъ обѣ формы тотемизма—тотемизмъ отреченія и тотемизмъ потребленія—вступаютъ между собой въ такую тѣсную связь, что могутъ цѣликомъ переходить одна въ другую. Особенно легко переходъ этотъ осуществляется такимъ образомъ, что религіозныя правила начинаютъ запрещать лишь убивать животное, но не употреблять въ пищу мясо убитаго животнаго. Примѣняются и другіе пріемы съ цѣлью подвергнуться непосредственному воздѣйствію духа тотема. Такъ, племя варунга въ центральной Австраліи, почитающее священнымъ кенгуру,

¹) Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, стр. 159 и сл.

¹) Frazer, The golden Bough², II, стр. 366 и сл. Fewkes, Ethnol. Rep. XVI, 1897, стр. 284 и сл.

²) Frazer, l. c., II, стр. 366 и сл.

употребляетъ въ пищу не взрослыхъ, а совсѣмъ еще юныхъ животныхъ, какъ бы взамѣнъ запретнаго мяса выросшихъ кенгуру; смазываніе жиромъ кенгуру это же племя считаетъ могучимъ волшебнымъ предохранительнымъ средствомъ. Въ другихъ мѣстностяхъ, гдѣ тотемнымъ животнымъ является соколъ, бабка ударяетъ бедренными костями этой птицы по ногамъ внука, чтобы сообщить ему силу мужчины [1]). Въ этихъ обычаяхъ ясно сказывается одновременное дѣйствіе противоположныхъ мотивовъ: съ одной стороны, священнаго страха передъ тотемомъ, съ другой стороны, вѣры въ волшебную защиту и покровительство, получаемыя человѣкомъ, который, поѣдая тотемъ, сливается съ нимъ въ одно тѣло. Колебанія между этимъ страхомъ и этой надеждой создаютъ компромиссы, каково употребленіе въ пищу молодого животнаго или просто внѣшнее прикосновеніе къ нему.

Если, такимъ образомъ, уже на самыхъ раннихъ ступеняхъ, на какихъ мы можемъ вообще наблюдать эти формы культа, тотемизмъ отреченія и тотемизмъ потребленія выступаютъ передъ нами не только въ своемъ взаимномъ противорѣчіи, но являются въ то же время дополняющими другъ друга составными частями одного и того же основного миѳологическаго воззрѣнія, то, очевидно, на вопросъ, какая изъ этихъ формъ возникла раньше, не такъ-то легко дать опредѣленный отвѣтъ. Правда, на примитивныхъ ступеняхъ развитія, напримѣръ, въ Австраліи, а отчасти и въ Америкѣ, намъ особенно рѣзко бросается въ глаза форма отреченія, хотя и ограниченная въ большинствѣ случаевъ принадлежностью къ данному тотему; напротивъ, потребляющая форма выдвигается обыкновенно лишь тогда, когда скотоводство и земледѣліе ставитъ въ первые ряды тотемовъ полезныхъ животныхъ или ихъ преемниковъ, „священныхъ животныхъ". Если мы, исходя отсюда, предположимъ, что этотъ второй классъ животныхъ, пользующихся предпочтеніемъ, является позднѣйшимъ по сравненію съ животными-душами, то естественно напрашивается попытка истолковать самое это превращеніе, какъ результатъ соотвѣтственнаго перехода, какъ неизбѣжное послѣдствіе того обстоятельства, что по отношенію къ животнымъ, служащимъ ежедневной пищей, человѣкъ уже не въ состояніи соблюдать заповѣдь воздержанія и вынужденъ поэтому съ извѣстными ограниченіями, съ соблюденіемъ опредѣленныхъ предписаній культа, обратиться къ противоположной разновидности тотемизма. Однако, выводъ этотъ представится въ высшей степени сомнительнымъ, если обратить вниманіе на тотъ фактъ, что эта вторая форма датируетъ съ древнѣйшихъ временъ, и что исповѣдующія какъ разъ ее австралійскія и американскія племена примѣняютъ обычай поѣданія тотемовъ отчасти и къ такимъ животнымъ, которыя, какъ, напримѣръ, змѣя или соколъ, отнюдь не принадлежатъ къ обычнымъ пищевымъ продуктамъ человѣка. Фактъ этотъ заставляетъ скорѣе предполагать, что первоначально здѣсь играли преобладающую роль совершенно иные мотивы, вѣра въ души и вѣра въ чародѣйство, и что самое предпочтеніе полезныхъ животныхъ въ качествѣ тотемовъ есть явленіе вторичное, возникшее первоначально подъ давленіемъ необходимости примирить

[1]) Spencer and Gillen, l. c., стр. 204 и сл., 475 и сл. Тамъ же описаны и другія волшебныя дѣйствія подобнаго рода, которыя, однако, въ большинствѣ случаевъ относятся уже къ болѣе общей области вѣрованій въ волшебство.

какъ-нибудь потребности вѣры и жизненныя нужды и упрочившееся затѣмъ благодаря той цѣнности, которую пріобрѣли полезныя животныя въ глазахъ человѣка. Къ тому же, какъ разъ въ области наиболѣе примитивнаго тотемизма, въ Австраліи, мы наталкиваемся на знаменательныя свидѣтельства, говорящія, повидимому, въ пользу того, что потребляющая форма тотемизма возникла ранѣе другой. А именно, у нѣкоторыхъ племенъ существуетъ преданіе, что въ прежнія времена употребленіе въ пищу тотемовъ-животныхъ было дозволено; съ другой стороны, кое-гдѣ встрѣчается обычай, освобождающій стариковъ отъ тотемнаго запрета [1]). Оба эти свидѣтельства указываютъ на одно и то же. Въ самомъ дѣлѣ, едва ли можно допустить, что у этихъ дикихъ ордъ освобожденіе стариковъ отъ обременительныхъ предписаній, касающихся пищи, диктуется нѣжными чувствами. Гораздо вѣроятнѣе слѣдующее предположеніе: когда новые мотивы религіознаго отвращенія къ мясу даннаго животнаго стали дѣйствовать наперекоръ старымъ, побуждавшимъ употреблять это мясо въ пищу, старшее поколѣніе еще держалось прежнихъ обычаевъ, въ то время какъ молодежь уже устранила ихъ. Но, какъ показываютъ сотни примѣровъ, дѣйствія опредѣленныхъ психическихъ причинъ могутъ продолжаться долгое время послѣ того, какъ сами эти причины изгладились изъ памяти. Поэтому различное отношеніе стараго и молодого поколѣнія къ животному-тотему могло совершенно естественно возникнуть и укрѣпиться въ связи съ выше очерченнымъ измѣненіемъ обычаевъ. Какъ бы то ни было, и въ этомъ случаѣ приходится признать, что уже съ самаго начала существовали мотивы для возникновенія обѣихъ формъ тотемизма: какъ формы отреченія, такъ и формы потребленія; слѣдовательно, отъ сравнительной силы этихъ мотивовъ зависитъ, какая изъ формъ фактически является первоначальной.

c. Соціальное значеніе тотемизма.

Въ тѣхъ областяхъ, гдѣ культъ тотемовъ еще не видоизмѣненъ примѣсью вѣры въ демоновъ или вліяніемъ миѳа о природѣ, наиболѣе характернымъ среди значеній тотемнаго животнаго является животное-предокъ, отъ котораго ведетъ свое происхожденіе данный кланъ или болѣе ограниченная группа въ предѣлахъ этого послѣдняго. По всей вѣроятности, это значеніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самое первоначальное. Взглядъ, что животное даннаго рода есть также и покровитель рода, легко объяснить, разъ животное это считается предкомъ, ибо и въ позднѣйшія времена люди приписываютъ аналогичную роль духамъ своихъ человѣческихъ предковъ и героевъ, отъ которыхъ они ведутъ происхожденіе своего рода. Гораздо труднѣе, очевидно, допустить противоположный путь: позднѣйшее возведеніе въ родоначальники и предки демона-покровителя. Какъ бы то ни было, въ своемъ значеніи животнаго-предка, тотемъ отражаетъ несомнѣнно представленія человѣка о тѣхъ отношеніяхъ родства, которыя связываютъ другъ съ другомъ

[1]) Spencer and Gillen, l. c., стр. 320 и сл.

членовъ даннаго рода. Такимъ образомъ, въ этомъ смыслѣ вѣра въ тотемы въ своей первоначальной формѣ, еще не видоизмѣненной одновременнымъ развитіемъ представленій о демонахъ-покровителяхъ, отражаетъ собой не дѣйствительную исторію рода, но фактически существовавшее въ данный ея моментъ расчлененіе общества.

Въ самомъ дѣлѣ, различнымъ формамъ вѣры въ тотемы соотвѣтствуютъ явленія, наблюдаемыя, съ одной стороны, у австралійскихъ, съ другой стороны, у сѣверо-американскихъ племенъ. Подобно тому, какъ соціальную организацію австралійцевъ въ ея цѣломъ, если отвлечься отъ нѣкоторыхъ особенностей ихъ первобытной культуры, можно разсматривать какъ подготовительную ступень къ болѣе развитому общественному строю американцевъ, точно такъ же въ существенныхъ чертахъ относятся между собой и представленія о тотемахъ у этихъ народовъ. Извѣстное мѣрило въ этой области даетъ уже распространеніе тотемныхъ названій и пользованіе ими для обозначенія различныхъ общественныхъ группъ. У австралійцевъ кланы, на которые распадается племя и которые можно разсматривать, какъ ближайшія группы, совмѣстно занимающія территоріи для поселенія и охотничьи области, очень рѣдко называются по имени опредѣленнаго животнаго-тотема. Это ясно указываетъ на то, что въ границахъ такихъ ближайшихъ родственныхъ группъ, и въ еще большей степени, конечно, въ границахъ самого племени, представленіе о совмѣстномъ происхожденіи уже болѣе или менѣе отступаетъ на задній планъ. Дѣйствительными ячейками единства, создаваемаго однимъ и тѣмъ же родовымъ животнымъ, являются скорѣе тѣ болѣе мелкія группы, на которыя распадается кланъ и которыя представляютъ собой своего рода расширенныя семейныя общины. Въ противоположность этому у американцевъ кланъ и тотемная община обыкновенно совпадаютъ между собой. Наряду съ тотемными именами, обозначающими принадлежность къ опредѣленному роду, здѣсь употребляются и личныя имена, имѣющія въ большинствѣ случаевъ образныя значенія, какъ напримѣръ, „склонившійся цвѣтокъ“ для дѣвушки, „привратникъ“ для мужчины и т. п. Но они, очевидно, болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ имена клановъ, и съ тотемами, какъ таковыми, не имѣютъ ничего общаго. Не рѣдки въ то же время случаи, что они мѣняются въ теченіе жизни, особенно при вступленіи юношей въ зрѣлый возрастъ [1]). Въ этихъ явленіяхъ сказывается прежде всего извѣстный параллелизмъ между родовой организаціей и выработкой тотемныхъ обозначеній: чѣмъ болѣе расчленено общество, тѣмъ строже примѣняются имена-тотемы. Во-вторыхъ, эти же явленія свидѣтельствуютъ о томъ, что, хотя тотемное имя всегда служитъ именемъ группы, тѣмъ не менѣе, оно перемѣщается въ системѣ вновь образующихся группъ снизу вверхъ, т.-е. отъ болѣе узкихъ къ болѣе обширнымъ союзамъ. Напротивъ, нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ въ пользу опирающагося на этотъ фактъ предположенія, что область распространенія тотемнаго имени, начинаясь индивидуумомъ, заканчивается

---

[1]) Относительно австралійскихъ родовыхъ именъ ср.: Howitt, The native Tribes of South-East Australia, 1904, стр. 104 и сл.; объ американскихъ: Guy Mallery, Ethnol. Rep. Washington, X, 1893, стр. 443 и сл.; L. Morgan, Die Urgesellschaft, 1891, стр. 66 и сл.

родомъ или кланомъ. Мы имѣемъ всѣ основанія полагать, что движеніе это ограничивается восхожденіемъ отъ болѣе узкой группы до клана. Правда, въ Австраліи, какъ и въ Америкѣ, дѣти получаютъ личныя имена, и, по крайней мѣрѣ, тѣ изъ этихъ именъ, которыя даются австралійскимъ юношамъ при обрядѣ посвященія ихъ въ мужи, суть имена животныхъ-тотемовъ, считающихся затѣмъ животными-покровителями отдѣльныхъ лицъ. Но эти личные тотемы, пріобрѣтаемые съ соблюденіемъ особыхъ магическихъ церемоній, нерѣдко являются тайными именами; очевидно, такимъ образомъ, что они возникаютъ лишь при частичномъ превращеніи тотема въ личнаго демона-покровителя. Наконецъ, у американцевъ личныя имена вообще не тотемы; однако, отдѣльные индивидуумы получаютъ ихъ въ даръ отъ рода въ его цѣломъ, такъ что зачастую извѣстное число произвольно измышленныхъ личныхъ именъ считается собственностью даннаго рода, и ни за кѣмъ изъ сосѣднихъ родовъ не признается право употреблять ихъ въ своей средѣ. Всѣ эти факты говорятъ въ пользу того, что тотемныя имена съ самаго начала были именами группъ, а впослѣдствіи, по мѣрѣ развитія общественной организаціи, переходили отъ болѣе узкихъ группъ къ болѣе широкимъ, никогда, однако, не выходя за границы клана или рода. Слѣдовательно, по мѣрѣ раздѣленія первоначально единаго рода на все болѣе и болѣе значительное количество подчиненныхъ ему членовъ, сознаніе общаго происхожденія не суживается, а непрерывно расширяется, пока наконецъ не достигнетъ, какъ своей непереходимой границы, совокупности всѣхъ лицъ, совмѣстно живущихъ въ данномъ кланѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и объединеніе въ культѣ, посвященномъ общему родовому животному-покровителю, начинаетъ охватывать болѣе широкій кругъ. Этому распространенію на болѣе крупныя общины присущъ, кромѣ того, тотъ моментъ, что первоначальное значеніе тотема, какъ животнаго-предка, мало-по-малу затемняется и за тотемомъ остается исключительно роль демона-покровителя, или же тотемное имя сохраняется просто въ видѣ внѣшняго обозначенія рода. Этимъ и обусловливается то обстоятельство, что въ Америкѣ, гдѣ тотемизмъ своими изображеніями и именами внѣшнимъ образомъ охватываетъ всѣ развѣтвленія общества, значеніе его, какъ культа, гораздо ниже, чѣмъ въ Австраліи. Въ однихъ случаяхъ отъ воспрещенія употреблять мясо тотема остались лишь слѣды, въ другихъ тотемныя празднества, нѣкогда существовавшія, быть-можетъ, въ своей болѣе первоначальной и чистой формѣ, пропитаны культомъ демоновъ или даже совершенно вытѣснены этимъ послѣднимъ. Съ особенной очевидностью такого рода разлагающее вліяніе обнаруживается въ южныхъ областяхъ со стороны культа демоновъ плодовитости [1]). Наконецъ, легенды о происхожденіи тотема, переходящія въ миѳъ о природѣ, доказываютъ съ не меньшей ясностью, что воспоминаніе о значеніи тотема, какъ животнаго-предка, во многихъ случаяхъ уже совершенно угасло [2]).

---

[1]) Ср. ниже II, 4.

[2]) J. O. Dorsey, Ethnol. Rep. Washington, XI, 1894, стр. 371. W. J. Mc Gee, тамъ же XV, 1897, стр. 184 (Sioux). Легенды о происхожденіи тотемныхъ именъ у Zunis см.: F. H. Cushing, тамъ же XIII, 1896, стр. 386. Существованіе тотемизма у эскимосовъ нѣкоторыми вообще отрицалось. Однако, слѣды тотемизма, особенно въ видѣ изобра-

Во всякомъ случаѣ, широкое распространеніе въ обществѣ тотемныхъ именъ до извѣстной степени служитъ показателемъ уровня соціальной организаціи, поскольку здѣсь можно видѣть указаніе на существовавшее нѣкогда соединеніе опредѣленныхъ группъ въ естественныя товарищества для отправленія культа. Однако, независимо даже отъ прочихъ миѳологическихъ вліяній, развитіе это, очевидно, уже очень рано нарушается вторымъ значеніемъ тотема, которое съ самаго начала тѣсно связываетъ его съ родовымъ животнымъ, и, мало-по-малу получая преобладаніе, становится наконецъ единственнымъ господствующимъ къ тому времени, какъ врывающіяся извнѣ потрясенія окончательно расшатываютъ старый общественный строй. Зачатки такого развитія имѣются уже тамъ, гдѣ, какъ это часто наблюдается у австралійскихъ племенъ, отдѣльный человѣкъ при рожденіи и въ особенности—при достиженіи зрѣлости получаетъ особый тотемъ въ качествѣ демона-покровителя. Правда, здѣсь остается еще нѣкоторая разграничительная черта между животнымъ-предкомъ и животнымъ демономъ-покровителемъ, благодаря тому, что имя послѣдняго сохраняется въ тайнѣ; но граница эта совершенно изглаживается, когда, какъ это опять-таки наблюдается у нѣкоторыхъ племенъ Австраліи, наряду съ настоящими родовыми тотемами создаются отдѣльные тотемы для каждаго пола. На американской почвѣ мощное вліяніе въ аналогичномъ смыслѣ оказали тайныя общества. Это—общества опредѣленнаго культа; ихъ члены объединяются подъ знакомъ даннаго животнаго-тотема для совершенія волшебныхъ церемоній, при чемъ вступленіе въ нихъ опредѣляется свободнымъ избраніемъ или другими условіями, не имѣющими ничего общаго съ происхожденіемъ. Слѣдовательно, и здѣсь тотемъ потерялъ свое генеалогическое значеніе, чтобы стать чистымъ демономъ-покровителемъ. И если затѣмъ такія товарищества, посвящающія себя культу опредѣленнаго животнаго-тотема, въ свою очередь, объединяются въ братства, охватывающія членовъ различныхъ родовъ, то совпадавшія вначалѣ понятія животнаго-предка и животнаго-покровителя отдѣляются другъ отъ друга и въ смыслѣ объектовъ культа, и въ смыслѣ примѣняемыхъ при культѣ церемоній. Возникающая вслѣдствіе этого конкуренція имѣетъ повсемѣстно тенденцію доставить побѣду настоятельнымъ мотивамъ покровительства.

Это раздѣленіе и порождаемая имъ смѣна мотивовъ влечетъ за собой въ концѣ концовъ еще иныя послѣдствія, которыя, въ свою очередь, обнаруживаютъ признаки, позволяющіе отличить болѣе низкія ступени развитія отъ болѣе высокихъ. Тотемъ-предокъ по самой природѣ своей остается ограниченнымъ опредѣленной соціальной группой: онъ не можетъ принадлежать ни всему народу, состоящему изъ многихъ племенъ, ни отдѣльному индивидууму. Наоборотъ, чѣмъ полнѣе животное-тотемъ превращается въ животное-покровителя, тѣмъ сильнѣе стремится оно въ одно и то же время и обобщить, и индивидуализировать сферу своего господства. Въ этомъ двойномъ процессѣ индивидуализированіе идетъ обыкновенно впереди. Ибо потребность въ покровителѣ всегда является прежде всего эгоистической, и

женій, масокъ и именъ, наблюдаются и у нихъ. Ср. E. W. Nelson, Ethnol. Rep. Washington, XVIII, 1899, стр. 322 и сл. (Объ эскимосахъ Берингова пролива).

только при наличности очень сильныхъ соціальныхъ побужденій можетъ она охватить болѣе крупную общину въ ея цѣломъ. Но разъ это послѣднее имѣетъ мѣсто, границы родства не служатъ уже болѣе препятствіемъ; и здѣсь также этимъ естественнымъ психологическимъ условіямъ отвѣчаетъ соотношеніе между ступенями культуры. Индивидуальный тотемъ-покровитель встрѣчается уже у австралійцевъ, хотя тамъ онъ еще скрывается, держа въ тайнѣ свое имя, въ противоположность извѣстному всѣмъ групповому тотему. Что же касается общихъ тотемовъ-покровителей, то, повидимому, внѣ родовой организаціи и ограниченнаго ея рамками раздѣленія по поламъ, они не встрѣчаются вовсе. Такимъ образомъ, всѣ совмѣстные культы представляютъ собой родовые культы, несмотря на то, что къ нѣкоторымъ изъ нихъ—особенно къ обряду посвященія мужчинъ, достигшихъ зрѣлости—допускаются иногда члены другихъ родовъ. Въ Америкѣ, вообще говоря, каждый человѣкъ наряду съ групповымъ тотемомъ имѣетъ и своего личнаго тотема-покровителя, и надъ обоими ими нерѣдко возвышается тотемъ общества даннаго культа, который можетъ распространяться на многочисленные роды. Преобладаніе, получаемое, такимъ образомъ, духомъ-покровителемъ въ обѣихъ его формахъ—общей и индивидуальной,—обнаруживается здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, когда на основѣ тотемизма возникаютъ такого рода демоны-покровители въ образѣ животныхъ, весьма характерно, а именно въ томъ, что все общество имѣетъ своимъ особымъ тотемомъ опредѣленный видъ животныхъ, а единичный человѣкъ, принадлежащій къ обществу, отдѣльный экземпляръ этого вида [1]). Слѣдовательно, тотемъ, какъ животное-покровитель, индивидуализируется въ двоякомъ смыслѣ: дѣлаясь духомъ-покровителемъ отдѣльнаго индивидуума, онъ въ то же время самъ становится индивидуальнымъ животнымъ. И если, какъ утверждаютъ, австраліецъ знаетъ индивидуальныхъ тотемовъ только въ первомъ, а отнюдь не во второмъ смыслѣ, то здѣсь опять-таки слѣдуетъ видѣть указаніе на низкую ступень, достигнутую процессомъ превращенія тотема въ личнаго демона-покровителя [2]).

Если же, несмотря на это преобладающее стремленіе превратить животное-предка въ демона-покровителя, первое все же весьма часто удерживается съ поразительнымъ упорствомъ, то это стоитъ, несомнѣнно, въ тѣсной связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что культъ животнаго-предка представляетъ собой непосредственное религіозное выраженіе естественнаго міросозерцанія человѣческаго общества, успѣвшаго подняться надъ состояніемъ сплошной орды. Поэтому-то въ Сѣверной Америкѣ, этой наиболѣе важной области первобытно-родовыхъ воззрѣній, тотемизмъ, несмотря на всѣ противодѣйствующія вліянія, оставилъ для данной ступени культурнаго развитія наиболѣе прочные слѣды. Въ Центральной и Южной Америкѣ, гдѣ мощныя народныя движенія позднѣйшаго времени стерли всѣ границы между родами и создали крупныя политическія образованія — государства Мексику и Перу,—вмѣстѣ съ отжившимъ расчлененіемъ общества на роды исчезъ и тотемизмъ, поскольку онъ, какъ это обыкновенно наблюдается въ миѳо-

[1]) Аналогичныя свѣдѣнія имѣются и относительно зулусовъ (Frazer, The golden Bough [2], III, стр. 409 и сл.).

[2]) Frazer, l. c., III, стр. 417.

логіи культурныхъ народовъ, не былъ ассимилированъ получившимъ болѣе богатую разработку миѳомъ о природѣ. Подобнымъ же образомъ въ области малайско-полинезійскаго архипелага онъ оказывается заглушеннымъ частью фантастическимъ миѳомъ о природѣ, частью дикими вѣрованіями въ демоновъ и фетишизмомъ. Иную картину показываетъ намъ, наконецъ, Африка со своими рѣзко выступающими различіями между южными и восточными народностями банту и между неграми центральной и западной Африки. У первыхъ, по всей видимости, имѣется смѣшеніе тотемизма и манизма, но съ преобладаніемъ развитія перваго въ направленіи демоновъ-покровителей; у вторыхъ все оттѣснено на задній планъ фетишистическими волшебными культами, въ предѣлахъ которыхъ лишь изрѣдка могутъ быть отмѣчены связанныя съ отдѣльными животными магическія представленія, являющіяся, быть-можетъ, остатками существовавшаго нѣкогда тотемизма. Однако, и эти явленія мы имѣемъ основаніе разсматривать, какъ отрицательное свидѣтельство въ пользу связи между тотемизмомъ и первобытно-родовымъ строемъ, покоящимся на раздѣленіи народа по ордамъ и на групповомъ бракѣ. Ибо какъ разъ въ Африкѣ, и въ особенности въ настоящихъ негритянскихъ государствахъ, основы старой родовой организаціи давно уже разрушены, а деспотизмъ въ союзѣ съ полигаміей и преобладаніемъ территоріальныхъ, прочно осѣвшихъ по деревнямъ народныхъ группъ, надъ родовыми общинами, оставляетъ ничтожное мѣсто для культа какъ животныхъ, такъ и человѣческихъ предковъ. Такимъ образомъ, и здѣсь наряду съ разрозненными элементами миѳа о природѣ сохранился первобытный анимизмъ въ культѣ фетишей и волшебныхъ церемоніяхъ, — анимизмъ, составляющій вообще послѣднее, а по всей вѣроятности, и начальное звено всѣхъ формъ культа, возникающихъ на почвѣ представленій о душахъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что по сравненію съ нимъ тотемизмъ обозначаетъ гораздо болѣе высокую ступень развитія. Связанный съ такой организаціей общества, въ которой уже начинаютъ пробуждаться первые слабые зачатки исторической традиціи, и въ связи съ этимъ господство одинаковыхъ взглядовъ расширяется также и пространственно, тотемизмъ впервые порождаетъ постоянные культы, въ то время какъ до него культъ функціонируетъ лишь отъ случая къ случаю, стремясь добиться помощи или отмщенія врагу, смотря по тому, грозитъ ли въ данный моментъ внѣшняя опасность или же требуется обезпечить успѣхъ работѣ и наступательной войнѣ. Господство тотемизма означаетъ, что родъ, племя, а затѣмъ и складывающійся изъ родственныхъ племенъ народъ, создавая прочныя нормы въ области нравовъ и обычаевъ, переносятъ ихъ также и въ сферу культа. И послѣ этого культъ не перестаетъ, конечно, служить индивидуальнымъ и мѣняющимся въ зависимости отъ обстоятельствъ потребностямъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ пріобрѣтаетъ въ племенныхъ празднествахъ и религіозныхъ товариществахъ устойчивыя формы. Итакъ, культовое и соціальное значеніе тотемизма тѣсно связаны между собой: родовая организація создаетъ упорядоченныя нормы культа, а культъ укрѣпляетъ организацію общества. Объединяя въ дальнѣйшемъ раздробленныя дотолѣ племена общими религіозными цѣлями, онъ становится однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ перехода отъ родового устройства, породившаго тотемистическіе культы, къ образованію болѣе обширныхъ націо-

нальныхъ союзовъ и тѣмъ самымъ ведетъ, конечно, къ своему собственному уничтоженію.

d. Тотемистическіе культы.

Тотемизмъ сохраняетъ свое значеніе, выходящее за предѣлы охватываемыхъ имъ опредѣленныхъ идей миѳологическаго мышленія, въ значительной степени благодаря тому, что онъ создаетъ упорядоченную систему ритуальныхъ церемоній, примѣняемыхъ въ извѣстные періоды времени, при извѣстныхъ важныхъ жизненныхъ случаяхъ. Поэтому тотемистическіе культы двумя важными признаками отличаются отъ фетишистическихъ волшебныхъ обрядовъ, иллюстрированныхъ нами выше на одномъ примѣрѣ. Во-первыхъ, теперь уже не одна только злободневная нужда — болѣзнь, смерть, неурожай или война—собираетъ отдѣльныхъ лицъ на совмѣстную торжественную церемонію; во-вторыхъ, сама эта церемонія не является уже просто расширеннымъ и усиленнымъ повтореніемъ волшебныхъ обрядовъ, ежедневно совершаемыхъ каждымъ для достиженія своихъ личныхъ цѣлей, но культъ пріобрѣтаетъ самодовлѣющее значеніе, независимое отъ того блага, которое онъ можетъ доставить отдѣльнымъ лицамъ. Извѣстныя церемоніи входятъ въ число необходимо выполняемыхъ жизненныхъ нормъ,—выполняемыхъ даже въ томъ случаѣ, когда въ данный моментъ отсутствуетъ всякій поводъ жаждать помощи или защиты. Поэтому шагъ, ведущій отъ случайно употребляемыхъ волшебныхъ обрядовъ къ этой первой формѣ упорядоченнаго культа, хотя бы на первыхъ порахъ и очень грубаго, слѣдуетъ, быть-можетъ, признать важнѣйшимъ изъ всѣхъ шаговъ, сдѣланныхъ когда-либо исторіей культа. Само собой разумѣется, шагъ этотъ не исключаетъ того, что и впредь поводъ къ совершенію обрядовъ культа продолжаютъ давать особые, чрезвычайные случаи и ежедневныя нужды жизни, при чемъ формы, развившіяся въ области общественнаго культа, съ своей стороны, оказываютъ вліяніе на эти индивидуальные обряды. Съ другой стороны, по отношенію къ тотемистическимъ не въ меньшей степени, чѣмъ по отношенію къ другимъ прогрессивно развивающимся культамъ, примѣнимо то общее правило, что новыя миѳологическія представленія, связанныя съ даннымъ культомъ, воспринимаютъ въ себя, какъ пріобрѣтенную собственность, значительную часть болѣе первобытныхъ вѣрованій, возникшихъ на предыдущей ступени развитія. Поэтому чистаго тотемистическаго культа вообще не существуетъ, какъ не существуетъ культа природы, свободнаго отъ примѣси представленій о душахъ и демонахъ. Въ тотемистическіе культы наряду съ немногими элементами миѳа о природѣ входятъ прежде всего магическія представленія, фетишизмъ и вѣра въ амулеты, а также вѣрный спутникъ тотемовъ—вѣра въ демоновъ. Несмотря на это, выраженіе „тотемистическій культъ“ правомѣрно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ въ центрѣ культа стоятъ животныя въ ихъ двойственной роли животныхъ-предковъ и животныхъ-покровителей.

Почитаніе тотемовъ, какъ и всякій болѣе или менѣе развитой культъ, распадается на нормы двоякаго рода: предписанія, которыя должны выполняться изо дня въ день каждымъ членомъ общины даннаго культа, которыя,

такимъ образомъ, регулируютъ повседневную жизнь отдѣльныхъ лицъ, и законы, согласно которымъ вся религіозная община въ цѣломъ или опредѣленныя ея части устраиваютъ въ извѣстные моменты или по извѣстнымъ поводамъ ритуальныя празднества, въ однихъ случаяхъ посвященныя прославленію самого животнаго-тотема, въ другихъ случаяхъ сопровождающія собой какія-либо событія общинной жизни, напримѣръ, посвященіе юношей въ мужи, или — на стадіи земледѣлія — посѣвъ зерна. Наряду съ этими регулярными празднествами, посвященными культу, для которыхъ уже въ рамкахъ первобытнаго строя вырабатывается своего рода постоянный календарь, нѣтъ недостатка и въ исключительныхъ особыхъ поводахъ къ отправленію культа, каковы, напримѣръ, смерть вождя, объявленіе войны, заключеніе мира, молитва о дождѣ и урожаѣ при продолжительной засухѣ и т. д. Первый изъ этихъ двухъ классовъ, классъ индивидуальныхъ нормъ культа, подразумѣвается уже при вышеописанныхъ общихъ явленіяхъ тотемизма. Онъ состоитъ изъ тѣхъ запретовъ и предписаній, которыми регулируется воздержаніе отъ мяса животнаго-тотема или потребленіе этого мяса. Воспрещенія или предписанія, касающіяся пищи, являясь почти неизбѣжной составной частью всякаго рода культовъ, коренятся, по всей вѣроятности, въ этой наиболѣе ранней изъ всѣхъ развившихся въ упорядоченную систему формъ культа и имѣютъ своимъ естественнымъ источникомъ то обстоятельство, что объектъ, къ которому относится культъ, т. е. извѣстное животное, — оказывается въ то же время объектомъ какъ запрета, такъ и предписанія. Тотемизмъ отреченія воздерживается отъ мяса опредѣленнаго животнаго, потому что это животное есть священное существо; тотемизмъ потребленія предписываетъ принимать его въ пищу съ соблюденіемъ священныхъ церемоній, такъ какъ посредствомъ этихъ послѣднихъ потребитель становится причастнымъ душевнымъ силамъ животнаго, а на дальнѣйшей ступени и присущей ему святости. Все остальное, встрѣчающееся въ области индивидуальныхъ запретовъ и заповѣдей, относится къ вѣрованіямъ въ демоновъ или въ чародѣйство и потому лежитъ внѣ тотемистическаго культа.

Несравненно большее значеніе — по крайней мѣрѣ, для общаго развитія культа и его отраженнаго вліянія на общество — имѣютъ родовые культы, сопровождаемые регулярными празднествами. Уже очень рано они раздѣляются на двѣ главныя формы: тотемныя празднества и племенныя празднества. Съ развитіемъ земледѣлія сюда присоединяется еще третья важная форма: празднества плодородія. Но такъ какъ въ этихъ послѣднихъ тотемистическіе элементы все болѣе и болѣе оттѣсняются на задній планъ, уступая мѣсто растительнымъ демонамъ и связаннымъ съ ними специфически волшебнымъ представленіямъ, то празднества этого рода со своими обрядами, пріуроченными, главнымъ образомъ, къ посѣву и жатвѣ, цѣликомъ переходятъ въ область культа демоновъ, а старые тотемы сохраняютъ лишь второстепенное значеніе. Такимъ образомъ, лишь два первые класса сохраняютъ характеръ специфически тотемныхъ культовъ. Но такъ какъ и при тотемныхъ и при племенныхъ празднествахъ празднуетъ племя въ цѣломъ, оба эти вида могутъ быть различены только такимъ образомъ, что при тотемномъ празднествѣ главнымъ объектомъ культа является животное-тотемъ, тогда какъ при племенномъ ближайшій предметъ торжества

составляетъ какое-нибудь важное событіе племенной жизни, тотемы же разсматриваются, какъ покровительствующія силы, подъ защиту которыхъ поставленъ данный жизненный актъ. Такимъ образомъ, празднества этихъ двухъ родовъ представляютъ собой оба фактора, изъ которыхъ состоитъ всякій культъ: объекты культа и общину, хранительницу культа.

Что касается первой изъ этихъ формъ — тотемныхъ празднествъ, то мы обладаемъ цѣнными описаніями ихъ, относящимися къ главной области первобытнаго тотемизма, преимущественно къ сѣвернымъ племенамъ центральной Австраліи [1]). Если мы отвлечемся отъ такихъ церемоній, посвященныхъ животнымъ-тотемамъ, которыя входятъ, какъ составныя части, въ племенныя празднества, особенно въ очень распространенные обряды посвященія юношей въ мужи, то передъ нами окажутся, главнымъ образомъ, два специфически различные вида торжественныхъ культовъ этой категоріи. Одинъ посвящается происхожденію животнаго-предка и зарожденію отъ него прародителей даннаго племени. Такимъ образомъ, эти тотемныя празднества имѣютъ своимъ содержаніемъ своего рода первобытную теогонію, и сущность ихъ сводится къ тому, что они воспроизводятъ эти теогоническія представленія посредствомъ мимическихъ танцевъ. Танцующіе подражаютъ движеніямъ животнаго-тотема, нерѣдко съ большимъ искусствомъ. Они не останавливаются даже передъ попытками имитировать мухъ и растенія посредствомъ жестовъ, раскраски тѣла или соотвѣтственныхъ костюмовъ. Какъ показываютъ упоминаемые ниже антропогоническіе миѳы, среди тотемистовъ весьма широко распространено представленіе, что изъ животныхъ-предковъ прежде всего произошли всякаго рода промежуточныя существа, какъ, напримѣръ, различные духи, демоны, гермафродиты и т. п. Вслѣдствіе этого теогоническіе культы тотемовъ, являющіеся въ то же время ранними образчиками своего рода мимически-драматическихъ представленій, обильно пропитаны элементами культа демоновъ, и характерные для этого послѣдняго волшебные жезлы и волшебные камни играютъ здѣсь крупную роль. (Ср. ниже II, 4). Отъ такихъ чуждыхъ тотемизму, какъ таковому, составныхъ частей представляется сравнительно свободной вторая группа тотемныхъ празднествъ. Если первая направлена на прошлое, то вторая имѣетъ въ виду будущее. Празднества этого послѣдняго рода исходятъ изъ вѣры, что существованіе племени и его членовъ связано съ сохраненіемъ тотемовъ. Соотвѣтственно этому здѣсь, опять-таки путемъ движеній и плясокъ, изображается размноженіе тотемовъ или выполняются въ видѣ пантомимы волшебныя дѣйствія, имѣющія цѣлью вызвать такое размноженіе. Такъ, напримѣръ, если дѣло идетъ о размноженіи тотемовъ-рыбъ, то сначала одному изъ мужчинъ даннаго клана прокалываютъ руки заостренной костью, а затѣмъ раненый погружается въ воду, гдѣ вытекающая изъ него кровь якобы порождаетъ новыхъ животныхъ-тотемовъ. Для размноженія тотемовъ-ящерицъ дѣлаютъ холмикъ изъ глины, изображающій ящерицу, и потомъ разбрасываютъ по всѣмъ направленіямъ кусочки земли, взятые изъ этого холмика. Съ этой же

---

[1]) Ср. особенно Spencer and Gillen, The native Tribes of Central-Australia, 1899, стр. 167 и сл., The northern Tribes of Central-Australia, 1904, стр. 177 и сл., 283 и сл.

цѣлью примѣняется далѣе слѣдующій обрядъ: глава племени или нѣсколько членовъ его съѣдаютъ небольшой кусочекъ тотемнаго животнаго или растенія, употребленіе котораго въ пищу, вообще говоря, запрещено. Всѣ эти обряды являются, очевидно, актами, которые частью—какъ, напримѣръ, разбрасываніе кучки земли, изображающей тотемъ — принадлежатъ къ области символическаго чародѣйства, частью же—какъ, напримѣръ, выпусканіе крови изъ представителя племени или поѣданіе тотема, къ области прямого чародѣйства.

Поучительные примѣры племенныхъ празднествъ мы находимъ также у австралійцевъ [1]). Главнымъ празднествомъ этого рода является здѣсь посвященіе юношей въ мужи. Оно растягивается обыкновенно на нѣсколько дней и празднеству въ собственномъ смыслѣ слова предшествуетъ довольно длинный подготовительный періодъ, въ теченіе котораго молодые люди находятся подъ руководствомъ болѣе зрѣлыхъ мужчинъ и въ особенности знахарей. Самый праздникъ представляетъ весьма пеструю картину: серьезныя церемоніи, тяжкія тѣлесныя испытанія юношей чередуются здѣсь съ веселыми играми. Среди этихъ послѣднихъ на первомъ планѣ стоятъ опять-таки пляски, исполнители которыхъ копируютъ своими движеніями тотемныхъ животныхъ. Однако, и здѣсь сказываются фетишистическія и демоническія представленія, главнымъ образомъ, въ формѣ употребленія волшебныхъ жезловъ и волшебныхъ камней („чуринга" австралійцевъ). Тѣмъ не менѣе, дѣйствительнымъ центромъ ритуальныхъ дѣйствій являются тотемы, и потому нерѣдко такого рода празднество, на которомъ присутствуютъ также родственныя и дружественныя племена, прерывается эпизодическими церемоніями, характерными для спеціально тотемныхъ празднествъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отличіе отъ большинства тотемныхъ празднествъ, въ данномъ случаѣ привлекаются къ участію и женщины, отъ которыхъ, впрочемъ, особо тайныя церемоніи остаются скрытыми. Главное содержаніе самаго празднества, наряду съ церемоніей вышибанія рѣзцовъ, ясно указывающей на анимистическія представленія, образуетъ рядъ испытаній, которымъ подвергаются юноши. Они должны выстоять нѣкоторое время у самаго огня, зажженнаго посреди праздничной площадки, и перенести, не жалуясь, побои. Они должны далѣе совершенно безстрастно присутствовать при увеселительныхъ танцахъ, возбуждающихъ среди взрослыхъ громкіе взрывы смѣха. Когда стойкость ихъ такимъ образомъ испытана, имъ преподаются правила дальнѣйшаго жизненнаго поведенія: повиноваться старцамъ, дѣлить съ друзьями все, что имѣешь, не трогать дѣвушекъ и замужнихъ женщинъ, выполнять законы, касающіеся пищи [2]). Какъ видимъ, это нормы первобытной морали, которыя и по своему содержанію и по сферѣ своего распространенія, ограниченнаго членами племени и друзьями, не слишкомъ далеко отстоятъ отъ нравственно-религіозныхъ заповѣдей культурныхъ народовъ древности, хотя бы, напримѣръ, завѣщанныхъ намъ въ моисеевомъ десятисловіи.

[1]) Ср. описанія Howitt'a: The native Tribes of South-East Australia, стр. 509 и сл. Spencer and Gillen, The native Tribes of Central-Australia, стр. 212 и сл., The northern Tribes of Central Australia, стр. 226, 283 и сл.

[2]) Howitt, l. c., стр. 633.

Вторая крупная область племенныхъ организацій и тотемизма — Америка—обнаруживаетъ въ своихъ религіозныхъ церемоніяхъ и празднествахъ аналогичныя явленія. Но только здѣсь подъ вліяніемъ земледѣлія сильнѣе выдвигаются демоническія представленія и элементы миѳа о природѣ, въ то время какъ болѣе измѣнчивыя, уже приближающіяся къ ступени исторической жизни, культурныя условія вызываютъ къ жизни торжественныя процессіи, связанныя съ отдѣльными событіями, особенно глубоко затрогивающими интересы общества. Въ связи съ этимъ стоитъ, далѣе, образованіе товариществъ, посвященныхъ тому или другому культу и находящихся подъ руководствомъ особаго сословія жрецовъ. Наконецъ, когда начинаетъ дѣйствовать присущая всѣмъ волшебнымъ обрядамъ тенденція, стремящаяся превратить представленіе о таинственной силѣ волшебства въ заповѣдь хранить въ тайнѣ самые волшебные обряды, то вѣра въ обладаніе такого рода сверхъестественными силами съ жрецовъ и знахарей распространяется на всѣхъ членовъ общины даннаго тайнаго культа. Тогда община эта распадается на рядъ ступеней, проходя черезъ которыя, новички достигаютъ мало-по-малу высшаго посвященія. Нерѣдко эти различныя ступени отмѣчаются особымъ раскрашиваніемъ и другими украшеніями тѣла, въ которыя вкладывается таинственный, лишь для посвященныхъ понятный смыслъ [1]). Во всѣхъ этихъ явленіяхъ все болѣе и болѣе отчетливо обнаруживается прогрессирующее взаимодѣйствіе между племенной организаціей и укладомъ культа. Степени, установленныя внутри общины, объединенной культомъ, оказываютъ возвратное вліяніе на строеніе племенного союза, стирая генеалогическое обособленіе и мало-по-малу подготовляя расчлененіе общества на сословія.

e. Происхожденіе тотемизма.

Африканскіе „ваганда", у которыхъ, какъ и у многихъ другихъ племенъ южной Африки, остатки тотемизма сказываются въ различнаго рода запретахъ, наложенныхъ на пищу, разсказываютъ будто бы, что предкамъ ихъ не нравилось мясо нѣкоторыхъ животныхъ и потому они завѣщали своимъ потомкамъ законъ, воспрещающій употребленіе этого мяса въ пищу [2]). Разсказъ этотъ есть хорошій примѣръ того, въ какой формѣ первобытные народы стараются дать себѣ отчетъ въ происхожденіи такихъ предписаній культа, которыя уже утратили свое первоначальное значеніе и сохраняются исключительно въ силу традиціи. Первый попавшійся мотивъ, которому можно приписать возникновеніе даннаго обычая, выдается за его дѣйствительную причину. Впрочемъ, отъ этого метода первобытныхъ народовъ не особенно да-

[1]) Объ этихъ тайныхъ обществахъ ср. въ особенности Boas, The social Organisation and the secret Societies of the Kwakiutl Indians, Report of the U. S. National Museum, 1895, стр. 396 и сл. Далѣе, A. W. Hoffman, Ethnol. Rep. Washington, VII, 1891, стр. 149 и сл. Тотемистическій характеръ обнаруживаютъ и празднества вышеупомянутыхъ, описанныхъ J. W. Fewkes'омъ, тузайанскихъ обществъ змѣй и антилопъ, см. тамъ же, XVI, 1897, стр. 273 и сл., XIX, 2, 1900, стр. 622 и сл.

[2]) Frazer, The golden Bough², I, стр. 364.

леки и пріемы нѣкоторыхъ психологовъ. Такъ, напримѣръ, когда Гербертъ Спенсеръ и Джонъ Лёббокъ выводятъ тотемизмъ изъ того, что члены примитивныхъ человѣческихъ обществъ давали другъ другу насмѣшливыя прозвища змѣи, медвѣдя, волка и т. п., то приходится признать, что объясненія подобнаго рода не слишкомъ далеко ушли отъ вышеприведенной теоріи племени ваганда [1]).

Теорія эта принимаетъ безспорно болѣе пріемлемую форму, когда ее не сводятъ или, по крайней мѣрѣ, не сводятъ всецѣло къ употребленію шутливыхъ именъ, сохранившихся со времени первыхъ зачатковъ человѣческаго общества, но, какъ это дѣлаетъ Эндрью Лэнгъ, обосновываютъ ее на предпосылкѣ болѣе общаго характера, а именно на томъ, что въ развитіи тотемизма первичнымъ является тотемное имя, къ которому лишь впослѣдствіи присоединилось значеніе тотема, какъ животнаго-предка и животнаго-покровителя [2]). Въ этомъ обобщенномъ видѣ разсматриваемая теорія имѣетъ то преимущество, что широко распространенная форма культа не выводится, по крайней мѣрѣ, изъ простого интеллектуальнаго недоразумѣнія, но ставится въ связь съ однимъ безспорнымъ свойствомъ миѳологическаго мышленія. А именно, въ глазахъ первобытнаго человѣка имя или изображеніе есть часть его самого, точно такъ же, какъ его собственное тѣло принимаетъ участіе въ жизни души. Человѣкъ, названный именемъ какого-либо животнаго, можетъ поэтому чувствовать себя отожествленнымъ съ соотвѣтственнымъ животнымъ, и затѣмъ сюда легко могутъ присоединиться дальнѣйшія представленія, что животное есть его предокъ, его духъ-покровитель и т. д. Не подлежитъ сомнѣнію, что здѣсь нащупывается такая сторона, которая дѣйствительно присуща представленіямъ о тотемахъ и, пожалуй, можетъ способствовать ихъ сохраненію въ періодъ, когда ихъ первоначальные источники давно уже исчезли. Наоборотъ, рѣшительно ни на чемъ не основаннымъ и едва ли согласимымъ съ реальными фактами слѣдуетъ признать допущеніе, что имя, существовавшее, само собой разумѣется, раньше связаннаго съ нимъ магическаго представленія, должно было въ силу этого предшествовать миѳологическимъ представленіямъ или, какъ выражается Лэнгъ, „суевѣріямъ" (superstitions) тотемизма вообще. Знаменательно въ этомъ отношеніи прежде всего то обстоятельство, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда мы въ области господства тотемизма встрѣчаемъ произвольно данныя имена, эти послѣднія не имѣютъ совершенно ничего общаго съ тотемными именами: таковы въ Австраліи обозначенія племенъ по мѣстамъ ихъ жительства или по словамъ ихъ языка, или въ Сѣверной Америкѣ личныя собственныя имена. И обратно, тотемъ, какъ имя, играетъ въ очень многихъ случаяхъ совершенно второстепенную роль по сравненію съ волшебными представленіями, связанными съ тотемнымъ животнымъ, такъ что иногда извѣстная группа можетъ обладать опредѣленнымъ тотемомъ и все же называться другимъ именемъ. Наконецъ, нельзя представить себѣ никакого пути, ведущаго съ нѣкоторой внутренней необходимостью отъ имени, какъ случайнаго внѣшняго обозначенія, къ явленіямъ тотемизма потребленія или отреченія, или къ обычаю экзогаміи; но, очевидно, такого рода переходъ осуществимъ лишь обходнымъ путемъ, черезъ промежуточныя звенья волшебныхъ представленій. А разъ это такъ, представляется въ высшей степени неправдоподобнымъ, чтобы явленія эти могли возникнуть въ такой, вообще говоря, прекрасно согласованной формѣ изъ случайныхъ актовъ наименованія. Въ столь же рѣзкомъ противорѣчіи со всѣмъ тѣмъ, что намъ извѣстно о зачаткахъ вѣры въ души и выросшихъ изъ нея представленіяхъ, стоитъ гипотеза, согласно которой волшебнымъ представленіямъ, распустившимся такимъ пышнымъ цвѣтомъ на почвѣ тотемизма, предшествовалъ періодъ взаимной раздачи именъ,—періодъ, еще совершенно чуждый всѣмъ подобнаго рода волшебствамъ. Додуманная до конца эта теорія привела бы опять-таки къ той, противорѣчащей всѣмъ нашимъ свѣдѣніямъ о первобытномъ человѣкѣ, предпосылкѣ, что миѳологическое мышленіе возникло сразу, въ опредѣленный моментъ времени и на сравнительно уже высокой ступени человѣческой культуры—ибо несомнѣнно такую ступень предполагаетъ произвольное нареченіе имени. Между тѣмъ, всѣ прочія свидѣтельства говорятъ въ пользу того, что миѳологическое мышленіе искони сопровождало собой всѣ явленія первобытной культуры. Лэнгъ пытается подкрѣпить эту гипотезу пріоритета наименованія, опираясь на тотъ фактъ, что воспоминаніе о происхожденіи тотемистическихъ обрядовъ, повидимому, уже угасло среди самихъ племенъ, широко практикующихъ эти обряды, какъ это съ особенной ясностью показываютъ ихъ исполненные противорѣчій антропогоническіе миѳы. Однако, это столь же мало можетъ служить доказательствомъ возникновенія тотема изъ имени, сколь мало темное происхожденіе любого позднѣйшаго миѳа доказываетъ, что данный миѳъ былъ нѣкогда произвольно измышленъ. Вѣдь, какъ разъ въ области миѳологіи неустанно работаютъ процессы ассимиляціи, усложненія и смѣщенія представленій, наполняя старыя понятія новымъ содержаніемъ и мало-по-малу совершенно изглаживая ихъ первоначальное значеніе.

Подобно тому, какъ тотемное имя, само по себѣ, не въ состояніи объяснить тотемизма во всей полнотѣ его проявленій, точно такъ же при попыткахъ истолкованія тотемизма не слѣдуетъ придавать особенной важности отдѣльнымъ церемоніямъ, имѣющимъ ограниченное и, быть-можетъ, второстепенное значеніе. Между тѣмъ, именно въ эту односторонность нерѣдко впадаютъ тѣ изслѣдователи, которымъ принадлежитъ заслуга описанія тотемизма въ отдѣльныхъ областяхъ его распространенія. Такъ, Ховитъ, а также Спенсеръ и Джилленъ считаютъ центральнымъ ядромъ всего культа описанныя выше церемоніи тотемныхъ празднествъ, имѣющія въ виду содѣйствовать размноженію тотемовъ,—такъ называемыя, церемоніи „интишіума". По мнѣнію этихъ писателей, тотемы первоначально были животными и растеніями, употребляемыми въ пищу, что объясняетъ какъ желаніе размножить

[1]) Herbert Spencer, Prinzipien der Soziologie, нѣм. пер. B. Vetter, I, стр 412 и сл. Lubbock, Ursprung der Zivilisation, стр. 182.

[2]) Andrew Lang, The Secret of the Totem, 1905, особ. стр. 115 и сл. Въ одной изъ своихъ болѣе раннихъ работъ (Social Origins, стр. 166 и сл.) Э. Лэнгъ по существу присоединился къ Герберту Спенсеру съ тѣмъ лишь отличіемъ, что, по его мнѣнію, тотемы возникли изъ насмѣшливыхъ прозвищъ, которыя давали другъ другу не индивидуумы, а группы. И въ своей новѣйшей работѣ онъ считаетъ это однимъ изъ очень частыхъ источниковъ возникновенія именъ, хотя уже не единственнымъ.

ихъ, такъ и посвященный имъ культъ[1]). И однако, церемоніи интишіума, въ противоположность тотемизму, распространенному во всѣхъ частяхъ свѣта, встрѣчаются исключительно у австралійцевъ, да и среди этихъ послѣднихъ только у сравнительно развитыхъ племенъ. Представляется поэтому мало вѣроятнымъ, чтобы этотъ культъ могъ быть первичнымъ. Но разъ главнымъ значеніемъ тотемовъ сдѣлалось магическое покровительство, то, естественно, должны были получить широкое развитіе волшебные обряды, имѣющіе цѣлью усилить это покровительство путемъ размноженія тотемовъ. Съ другой стороны, съ вышеприведенной гипотезой трудно согласовать тотъ фактъ, что многочисленные тотемы не употребляются въ пищу, и еще труднѣе согласуется съ нею другой фактъ, что съѣдобная дичь и домашнія животныя вообще, повидимому, не являются первичными тотемами. Равнымъ образомъ гипотеза эта не объясняетъ, почему тотемъ не употребляется въ пищу обыкновенно какъ разъ членами поклоняющейся ему группы. Здѣсь пришлось бы прибѣгнуть къ психологически весьма мало вѣроятной вспомогательной гипотезѣ, что каждая группа заботится лишь объ увеличеніи запасовъ пищи для другихъ, а не для себя самой. Полное крушеніе терпитъ разсматриваемая теорія тамъ, гдѣ запрещеніе ѣсть мясо тотема носитъ, какъ это нерѣдко случается, абсолютный характеръ и притомъ распространяется даже на друзей даннаго племени. Если принять во вниманіе ту важную роль, которую въ культѣ тотемовъ играетъ представленіе о магической защитѣ и покровительтельствѣ, то можетъ показаться болѣе правдоподобнымъ взглядъ, усматривающій первоначальную сущность тотема въ его характерѣ духа-покровителя. Въ особенности легко могутъ пробудить эту мысль американскіе тотемные культы благодаря своему тѣсному сплетенію съ магическими и демоническими вѣрованіями. Равнымъ образомъ эта сторона понятія о тотемѣ достигаетъ, очевидно, исключительнаго господства въ широко распространенномъ, главнымъ образомъ, на африканской почвѣ, представленіи о бродячей душѣ, какъ о духѣ-покровителѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, воплощенномъ въ образѣ животнаго. Но, какъ мы уже отмѣтили выше, именно американскій тотемизмъ, упорно сохраняясь въ наименованіяхъ подраздѣленій племени, претерпѣлъ глубокія перемѣны въ области вѣрованій и культа. И если поэтому нѣкоторые американскіе этнологи склонны видѣть въ тотемизмѣ вообще лишь особый видъ вѣры въ демоновъ, то, по всей вѣроятности, этотъ взглядъ покоится на анализѣ формъ культа, носящихъ ограниченный, мѣстный характеръ и представляющихъ смѣсь разнородныхъ составныхъ частей. Столь же неосновательно было бы разсматривать бродячую душу, какъ прототипъ тотема и, такимъ образомъ, видѣть въ этомъ по-

[1]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia, стр. 152 и сл. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, стр. 160 и сл. Первымъ толчкомъ къ возникновенію такого рода представленій являются, по предположенію Ховита, случайныя сновидѣнія (l. c., стр. 154). Эти послѣднія, какъ мы уже видѣли, безспорно играютъ извѣстную роль при образованіи представленій о душѣ, но теорія непосредственной зависимости между тотемизмомъ и сновидѣніями лишена всякихъ опорныхъ пунктовъ. Тѣмъ не менѣе, гипотеза эта стоитъ на правильномъ пути, поскольку она вообще допускаетъ связь съ представленіями о душахъ. Но только наличность этой связи, какъ мы увидимъ ниже, приводитъ къ совершенно инымъ выводамъ.

слѣднемъ лишь проекцію собственной души въ окружающіе предметы[1]). Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что такая перекочевавшая во внѣшній міръ и превратившаяся въ духа-покровителя душа есть лишь отвѣтвленіе понятія о тотемѣ, возникшее подъ вліяніемъ вѣры въ демоновъ и въ этой формѣ утратившее какъ разъ свое самое первоначальное значеніе животнагопредка.

Если же мы постараемся отвлечься отъ подобнаго рода единичныхъ и, быть-можетъ, или даже по всей вѣроятности, второстепенныхъ миѳологическихъ продуктовъ и церемоній культа, если мы поставимъ своей задачей установить прежде всего такіе признаки, которые присущи тотемизму въ его относительно первоначальной формѣ, то наше вниманіе должны сосредоточить на себѣ, главнымъ образомъ, д в а моментa. Во-первыхъ, первоначально тотемы были животными и притомъ, по всей вѣроятности, прежде всего ж и в о т н ы м и - д у ш а м и. Во-вторыхъ, первоначально тотемы объединяли въ себѣ два значенія: д у ш ъ п р е д к о в ъ и д е м о н о в ъ - п о к р о в и т е л е й. Какъ души предковъ, они ведутъ насъ назадъ къ анимизму; какъ демоны-покровители, они ведутъ насъ впередъ, къ культу демоновъ, который уже очень рано примѣшивается къ тотемистическимъ культамъ, такъ что эти послѣдніе образуютъ какъ бы промежуточныя формы, перекидывающія мостъ между областью анимистическихъ и областью демоническихъ вѣрованій.

Что первоначально тотемы были животными-душами, доказывается съ такой несомнѣнностью, какая вообще достижима въ вещахъ подобнаго рода, а именно: животныя-души встрѣчаются повсемѣстно среди животныхъ-тотемовъ, въ то время какъ другіе животные, растительные или мертвые тотемы подчинены гораздо болѣе значительнымъ колебаніямъ въ своемъ распространеніи. Такъ змѣя, это повсемѣстно господствующее животное-душа, и въ качествѣ тотема пользуется, повидимому, болѣе широкимъ распространеніемъ, чѣмъ всѣ другія. Тотчасъ же за ней идутъ птицы, ящерицы, крокодилы и аллигаторы,—все такія животныя, которыхъ мы встрѣчаемъ также и въ первобытномъ искусствѣ, въ украшеніяхъ на сосудахъ и оружіи, въ служащихъ магическимъ цѣлямъ татуировкахъ и утвари. Выше мы уже познакомились съ тѣмъ, что переходъ въ змѣю, птицу и т. д., является также очень распространенной формой превращенія души въ моментъ смерти. Разъ первобытный

[1]) Frazer, The golden Bough[2], III, стр. 418. Наоборотъ, въ своей болѣе новой работѣ (Fortnightly Review, сент. 1905, стр. 455 и сл.) Фрэзеръ выдвигаетъ на первый планъ представленіе о животномъ-предкѣ. Впрочемъ, онъ пытается объяснить возникновеніе этого представленія такимъ психологически неправдоподобнымъ способомъ, что отсутствіе всякой опоры въ области этнологическихъ фактовъ приходится признать наименьшимъ изъ недостатковъ его новой теоріи. А именно, Фрэзеръ полагаетъ, что мысль о происхожденіи людей отъ животныхъ и растеній возникаетъ изъ различныхъ взглядовъ женщинъ на зачатіе ими дѣтей. Такъ, женщины вѣрили, что, если какое-либо животное околдуетъ ихъ своимъ взглядомъ, если онѣ полежатъ подъ деревомъ или съѣдятъ какое-либо растеніе, то духъ этого животнаго или этого растенія можетъ перейти въ нихъ и родившееся отъ нихъ дитя будетъ не что иное, какъ соотвѣтственное животное или растеніе въ человѣческомъ образѣ. Въ томъ, что такой компетентный въ этнологіи тотемизма ученый столь безпомощно колеблется между теоріей демона-покровителя и животнаго-предка, нельзя не видѣть характернаго симптома неустойчивости взглядовъ, господствующихъ въ данномъ вопросѣ среди изслѣдователей психологіи народовъ.

человѣкъ видитъ въ данныхъ животныхъ души разставшихся съ жизнью людей, то едва ли онъ можетъ представлять себѣ предковъ въ какой-либо иной формѣ, кромѣ того животнаго, въ которомъ они, по его мнѣнію, продолжаютъ жить. Предокъ въ образѣ животнаго предшествуетъ предку въ человѣческомъ образѣ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣра въ то, что умершій продолжаетъ жить, сперва неразрывно связана съ жизнью его перешедшей въ животное души, которая первоначально сливается въ одно съ самимъ животнымъ и лишь въ формѣ менѣе опредѣленныхъ, не относящихся къ отдѣльнымъ людямъ душамъ или духамъ, освобождается отъ этого воплощенія. Итакъ, тотемъ въ его значеніи животнаго-предка отнюдь не является продуктомъ случайнаго миѳологическаго фантазированія и еще менѣе того продуктомъ какого-либо теоретическаго размышленія относительно душевныхъ свойствъ животнаго,—это есть необходимый и естественный результатъ метаморфозъ души. Примыкающая къ первоначальному животному-душѣ ассоціація только что умершаго предка съ предкомъ, существовавшимъ въ неопредѣленныя времена, превращаетъ животное-душу въ животное-предка. Отсюда уже непосредственно объясняются обѣ формы тотемизма: тотемизмъ потребленія и тотемизмъ отреченія. Онѣ представляютъ собой лишь дальнѣйшее развитіе того поведенія, которое настоятельно диктуется уже по отношенію къ первичному животному-душѣ какъ желаніемъ использовать въ своихъ интересахъ душевныя силы умершаго, такъ и страхомъ передъ его демоническимъ могуществомъ. Первый изъ этихъ мотивовъ побуждаетъ первобытнаго человѣка ѣсть мясо животнаго даже въ томъ случаѣ, если оно, какъ, напримѣръ, змѣя, вовсе не принадлежитъ къ числу обычныхъ средствъ питанія. Второй мотивъ заставляетъ его, наоборотъ, опасаться потребленія даже тогда, когда оно предписывается потребностью въ пищѣ. Это столкновеніе противодѣйствующихъ мотивовъ объясняетъ всѣ предписанія и запреты, касающіеся пищи, начиная тѣми явленіями обмѣна, при которыхъ одна группа предлагаетъ другой, дружественной ей, то, въ чемъ отказываетъ себѣ самой, и кончая, съ одной стороны, безусловнымъ воздержаніемъ отъ мяса священнаго животнаго, съ другой стороны, церемоніальнымъ вкушеніемъ его, указывающимъ, повидимому, на болѣе раннюю эпоху, когда вообще господствовали эти первоначальные мотивы потребленія животнаго-тотема.

Изъ того, что тотемъ является предкомъ, непосредственно вытекаетъ, наконецъ, и второе его свойство, свойство демона-покровителя. Представленіе, что души предковъ сопровождаютъ человѣка въ его жизни и оберегаютъ его отъ несчастій, свойственно всѣмъ ступенямъ миѳологическаго мышленія, начиная съ примитивнаго культа душъ, который пытается умилостивить духовъ только что умершихъ людей, доставляя имъ пищу и прочія жертвы, и кончая культомъ героевъ, который возводитъ предковъ въ божеское достоинство. Источникомъ этого представленія является въ первую голову та же самая жажда помощи среди жизненныхъ испытаній, которой обязано своимъ существованіемъ и столь многое другое изъ области вѣрованій въ чародѣйство. Другая производящая причина заключается здѣсь въ уваженіи къ возрасту, которое, въ свою очередь, порождается помощью, получаемой подрастающими поколѣніями отъ старшихъ. Оба эти мотива сливаются въ одномъ совмѣстномъ результатѣ, сказывающемся у всѣхъ людей въ формѣ инстинктивнаго эмоціональнаго импульса. Не составляетъ исключенія и тотемистическое животное-предокъ; мало того, здѣсь вліяніе указанныхъ мотивовъ еще усиливается благодаря тому обстоятельству, что существованіе предка въ образѣ животнаго, чуждое жизненному опыту самого человѣка, представляется болѣе или менѣе загадочнымъ, а слѣдовательно, полнымъ волшебнаго могущества. Такимъ образомъ, животное предокъ становится особенно надежнымъ духомъ-покровителемъ, и вѣра въ его помощь дѣлается тѣмъ крѣпче, что предокъ этотъ принадлежитъ глубинѣ протекшихъ временъ и въ то же время—въ своихъ потомкахъ животныхъ—непосредственному настоящему. Поэтому у первобытныхъ людей воспоминаніе о человѣческихъ предкахъ угасаетъ очень быстро, едва ли охватывая періодъ, значительно превышающій срокъ жизни ближайшаго поколѣнія, въ то время какъ животное-предокъ все снова и снова проецируется изъ непосредственнаго настоящаго въ неопредѣленное прошлое. Значитъ, животное-предокъ представляетъ не какую-либо исключительную парадоксальную разновидность культа предковъ, а единственно возможную первоначальную его форму. Оно подготовляетъ путь предкамъ въ человѣческомъ образѣ; но оно можетъ уступить мѣсто людямъ лишь тогда, когда историческое воспоминаніе о былыхъ поколѣніяхъ пріобрѣтетъ ту же отчетливость и ясность, какою животныя-предки обязаны своему существованію въ непосредственномъ настоящемъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, благодаря этому непрерывно продолжающемуся существованію представленіе о предкахъ все болѣе и болѣе тускнѣетъ или же въ видѣ антропогоническихъ миѳовъ мало-по-малу удаляется отъ живущаго тотема, чтобы принять фантастически преувеличенныя и видоизмѣненныя формы, иллюстрирующія отнесенное къ прошлому превращеніе животнаго-тотема въ человѣка-прародителя. На этой стадіи, представляющей, какъ мы увидимъ ниже (3,*a*), важную переходную ступень отъ анимизма къ манизму, животное-предокъ отдѣляется, такимъ образомъ, отъ животнаго-покровителя. Первое, принадлежа отдаленному прошлому, становится фантастическимъ повтореніемъ современнаго животнаго того же вида; второе сохраняетъ въ чистомъ видѣ характеръ демона-покровителя и именно потому, что принадлежитъ непосредственному настоящему и окружающей средѣ, въ состояніи оказывать особенно дѣйствительную помощь.

Наконецъ, этотъ же переходъ животнаго-тотема въ демона-покровителя вплотную подводитъ насъ ко всѣмъ дальнѣйшимъ превращеніямъ, на которыя мы натолкнулись выше и посредствомъ которыхъ тотемизмъ сливается съ областью вѣры въ демоновъ. При этомъ понятіе тотема переносится на всевозможныхъ животныхъ, не имѣющихъ ничего общаго съ классомъ животныхъ-душъ въ собственномъ смыслѣ слова, каковы, напримѣръ, полезныя животныя или водяныя и лѣсныя животныя, возбуждающія страхъ; мало того: растенія, камни и многіе другіе предметы также становятся носителями демоновъ, отъ которыхъ, по представленіямъ первобытныхъ людей, въ отдаленномъ прошломъ произошелъ ихъ собственный родъ,—такъ что въ этомъ смыслѣ всѣ вышеупомянутые объекты еще продолжаютъ сохранять значеніе тотемовъ. Наряду съ этимъ, подъ вліяніемъ представленій, связанныхъ съ демономъ-покровителемъ, тотемъ и въ другомъ отношеніи стремится выйти за свои прежнія границы. А именно, это происходитъ, когда отдѣльныя

лица, или мужчины и женщины извѣстной группы, или община даннаго культа, принимаютъ особыхъ тотемовъ, а также тогда, когда вслѣдствіе вышеупомянутаго расчлененія представленій о душахъ тотемное животное становится носителемъ души, обособленнымъ отъ индивидуума, которому принадлежитъ эта душа. Такимъ путемъ къ этому односторонне развитому образу тотема-покровителя присоединяются многочисленныя скрытыя ассоціаціи, посредствомъ которыхъ явленія тотемизма уже соединяются тѣснѣйшею связью съ явленіями вѣры въ демоновъ.

Характернымъ признакомъ всякой формы культа, принадлежащей къ области тотемизма, является отношеніе къ животному или какому-либо другому тотему, какъ къ своему предку; съ другой стороны, само это генеалогическое отношеніе представляетъ, какъ уже было отмѣчено, лишь непосредственное миѳологическое отраженіе племеннаго строя; возникаетъ, слѣдовательно вопросъ, какой же изъ этихъ двухъ фактовъ долженъ быть признанъ въ данной связи первичнымъ. Можно ли разсматривать строеніе племени, какъ результатъ культа тотемовъ, напримѣръ, какъ результатъ тѣхъ группировокъ, которыя создаются объединеніемъ отдѣльныхъ лицъ въ товарищества, посвященныя опредѣленному культу? Или же, наоборотъ, тотемизмъ есть слѣдствіе соціальной организаціи? Или, наконецъ, мы имѣемъ здѣсь передъ собой два ряда равноправныхъ, сопровождающихъ другъ друга явленій?

На первый изъ этихъ вопросовъ приходится, конечно, дать безусловно отрицательный отвѣтъ. Мы не хотимъ сказать, что развитіе общественнаго строя изъ религіозныхъ ассоціацій есть нѣчто, само по себѣ немыслимое. Но, съ одной стороны, мы видимъ, что тѣ религіозные союзы, которымъ могло бы быть приписано подобнаго рода вліяніе, возникаютъ на сравнительно высокой ступени соціальной культуры, какъ это показываютъ съ особенной ясностью организаціи американскихъ племенъ. Съ другой стороны, тѣ независимыя отъ потребностей культа соціальныя условія, которыя лежатъ въ основѣ первобытнаго родового строя, берущаго начало въ распредѣленіи на орды и групповомъ бракѣ, настолько просты и настолько непреодолимы, что въ данномъ случаѣ мы не встрѣчаемъ ни малѣйшаго повода искать какихъ-либо мотивовъ иного порядка, обусловленныхъ миѳологическими представленіями или религіозными обрядами. Особенно знаменательно въ этомъ отношеніи то обстоятельство, что въ теченіе всего періода родового строя съ величайшей устойчивостью удерживается принципъ двойственнаго дѣленія, съ такою очевидностью указывающій на непосредственную связь между возникновеніемъ первобытныхъ племенныхъ организацій и измѣненіемъ жизненныхъ условій подъ вліяніемъ роста населенія.

Тѣмъ самымъ мы уже даемъ утвердительный отвѣтъ на второй изъ поставленныхъ выше вопросовъ: тотемизмъ не причина, а слѣдствіе соціальной организаціи. Организація эта должна уже быть въ наличности, по крайней мѣрѣ, въ своихъ зачаткахъ для того, чтобы примитивное животное-душа могло превратиться въ эту генеалогическую форму животнаго-предка, съ которою связываются затѣмъ дальнѣйшія метаморфозы въ восходящемъ и нисходящемъ направленіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ этимъ не исключается и утвердительный отвѣтъ на третій изъ поставленныхъ выше вопросовъ, поскольку развитіе тотемизма въ цѣломъ дѣйствительно указываетъ на непосредственную согласованность и взаимную обусловленность обоихъ процессовъ: общественнаго расчлененія и развитія культа. Вѣдь, приходится допустить, что представленія о душѣ и примитивныя формы вѣры въ чародѣйство появились въ ту отдаленную эпоху, когда не возникало еще и самыхъ раннихъ тотемистическихъ культовъ, такъ что представленія подобнаго рода не были чужды уже примитивнымъ ордамъ. Вообразимъ себѣ теперь, что члены такой орды и при дальнѣйшемъ пространственномъ распаденіи ея на различныя группы удерживаютъ указанныя представленія; тогда само собою разумѣется, старый взглядъ, согласно которому души переходятъ въ животныхъ, долженъ слиться въ одно цѣлое съ вновь возникающими чувствами родственной связи между раздѣлившимися, но поддерживающими взаимное общеніе, членами рода. Для миѳологическаго мышленія связь эта должна непосредственно принять форму вѣры въ общее отношеніе къ душамъ прародителей, которыя тѣмъ самымъ превращаются въ объекты культа, выходящаго за предѣлы отдѣльныхъ группъ. Такимъ путемъ примитивный культъ душъ сразу возвышается до того сочетанія культа душъ и культа предковъ, которое какъ разъ и составляетъ характерную черту первоначальнаго тотемизма. При этомъ само это сочетаніе возникаетъ раньше, чѣмъ та новая составная часть, которая въ него входитъ. Ибо лишь съ присоединеніемъ новыхъ условій, возвышающихся надъ ступенью первобытно-родовой организаціи, тотемизмъ, какъ продуктъ указаннаго сочетанія, расщепляется на культъ человѣческихъ предковъ и вновь сформировавшійся культъ душъ. Это раздѣленіе, въ свою очередь, осуществляется посредствомъ различныхъ промежуточныхъ ступеней, характеризуемыхъ участіемъ вѣры въ демоновъ, миѳа о природѣ и культа душъ въ выработкѣ представленій о предкахъ.

3. Превращенія и пережитки анимализма.

а. Антропогоническіе миѳы первобытныхъ народовъ.

Тотемизмъ есть самая примитивная и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе чистая и богато развитая форма культа животныхъ. Тамъ, гдѣ она вполнѣ выражена, она имѣетъ своимъ объектомъ животное, какъ таковое, безъ всякихъ внѣшнихъ подмѣсей человѣкообразныхъ представленій; и въ то время какъ это животное пріобрѣтаетъ два значенія—дочеловѣческаго предка и духа-покровителя,—культу животныхъ подчиняются всѣ остальные элементы миѳологическаго мышленія, вѣра въ души и демоновъ, точно такъ же, какъ и многіе изъ имѣющихся уже въ наличности миѳовъ о природѣ. Но это господство животнаго надъ человѣкомъ непродолжительно. И какъ разъ то представленіе, въ которомъ оно черпаетъ свою первоначальную силу, представленіе о животныхъ-предкахъ, приводитъ къ ряду превращеній. Послѣднія прежде всего порождаютъ дальнѣйшія формы анимализма, въ рамкахъ котораго затѣмъ самъ человѣкъ все болѣе и болѣе вытѣсняетъ животное изъ области вѣры и культа, такъ что это послѣднее изъ главнаго предмета культа низводится до его побочнаго предмета и наконецъ до его простого орудія: человѣкъ, потребляя животныхъ для удовлетворенія своихъ собственныхъ жизненныхъ потребностей, приноситъ ихъ также въ даръ демонамъ и богамъ, чтобы снискать ихъ милость.

Если уже разслѣдованіе психологическихъ источниковъ тотемизма наталкивается благодаря мраку, окутывающему его происхожденіе, на многія трудности, то попытка прослѣдить этотъ постепенный переходъ его въ дальнѣйшія формы анимизма встрѣчаетъ на своемъ пути еще больше трудностей. Въ самомъ дѣлѣ, представленіе о животныхъ-предкахъ возникаетъ все же изъ сравнительно простого сочетанія культа душъ и усилившихся чувствъ родовой связи. Между тѣмъ, въ эти дальнѣйшія образованія вплетаются настолько разнообразные миѳологическіе мотивы, что объ окончательномъ распутываніи клубка не приходится и думать,—тѣмъ болѣе, что здѣсь уже съ очевидностью сказывается вмѣшательство пышно разросшейся сказочной фантазіи отдѣльныхъ лицъ, которыя произвольно комбинируютъ миѳическій матеріалъ и украшаютъ его своими собственными поэтическими измышленіями. Поэтому, если уже при анализѣ тотемизма удалось достигнуть сколько-нибудь чистаго описанія этой формы только посредствомъ предварительнаго устраненія всѣхъ инородныхъ элементовъ, относящихся къ области вѣры въ души, волшебства и демоновъ, то по отношенію къ дальнѣйшимъ фазамъ анимализма не примѣнимъ даже этотъ пріемъ абстракціи, такъ какъ здѣсь указанные посторонніе элементы получаютъ такое преобладаніе, что самъ анимализмъ представляется лишь примѣсью къ нимъ и, наконецъ, лишь пережиткомъ, выдѣляющимся на фонѣ остального содержанія миѳа, какъ инородная составная часть. При этомъ особенно важную роль играетъ разростающійся миѳъ о природѣ, который, ассимилируя себѣ вѣру въ души и демоновъ, въ концѣ концовъ, не оставляетъ отъ возникшаго изъ нея анимализма ничего, кромѣ скудныхъ слѣдовъ. Но вслѣдствіе именно этого преобладающаго вліянія миѳа о природѣ значительная часть новообразованій, возникающихъ на почвѣ самого анимализма, выходитъ изъ области представленій о душахъ и внѣдряется въ область миѳа о природѣ. Поэтому мы можемъ здѣсь прослѣдить судьбы этой дальнѣйшей эволюціи лишь постольку, поскольку дѣло идетъ о постепенномъ превращеніи предка-животнаго въ предка-человѣка и о сохраненіи во время и по завершеніи указаннаго переворота нѣкоторыхъ слѣдовъ анимализма въ представленіяхъ и обычаяхъ людей.

Переходъ отъ предка-животнаго къ предку-человѣку осуществляется прежде всего въ а н т р о п о г о н и ч е с к и х ъ м и ѳ а х ъ. А такъ какъ они сами образуютъ лишь составную часть космогоническихъ миѳовъ, то изъ этого уже ясно, что миѳъ о природѣ съ самаго начала играетъ опредѣляющую роль въ выработкѣ представленій о происхожденіи человѣка. И какъ разъ въ этомъ пунктѣ замѣчается довольно существенная разница между антропогоніями первобытныхъ и культурныхъ народовъ. У послѣднихъ возникновеніе человѣка такъ тѣсно связано съ возникновеніемъ боговъ, что теогонія не можетъ быть вообще отдѣлена отъ антропогоніи. Въ послѣдовательной смѣнѣ поколѣній боговъ появленіе человѣка образуетъ обыкновенно лишь подчиненную фазу, при чемъ между богами и людьми стоятъ герои, отъ которыхъ человѣкъ ведетъ свой родъ. Все это обстоитъ существенно иначе въ антропогоніяхъ первобытныхъ народовъ. Правда, и здѣсь замѣчается всегда сильное вліяніе миѳа о природѣ. Хотя катящееся по небу солнце и мѣсяцъ въ своихъ движеніяхъ и фазахъ рѣдко представляются непосредственно какъ родоначальники людей, тѣмъ не менѣе, въ очень многихъ миѳическихъ сказаніяхъ они выступаютъ, какъ животно- или человѣкообразныя существа, поднявшіяся съ земли на небо, чтобы вступить въ битву съ чудовищемъ-ночью, и, такимъ образомъ, ихъ до извѣстной степени позволительно разсматривать, какъ примитивныхъ героевъ культуры. Однако, въ общемъ антропогоническія сказанія образуютъ самостоятельную область миѳа, которая имѣетъ отдаленное или даже вовсе не имѣетъ никакого отношенія къ космогоническимъ представленіямъ и которая у многихъ первобытныхъ народовъ, напримѣръ, у австралійцевъ и индѣйцевъ сѣверо-восточнаго побережья Америки, достигаетъ богатаго развитія, въ то время какъ космогоническія представленія остаются неопредѣленными или даже вовсе отсутствуютъ. Такимъ образомъ, на примитивныхъ ступеняхъ культуры собственное происхожденіе, повидимому, гораздо интенсивнѣе интересуетъ человѣка и гораздо энергичнѣе побуждаетъ его къ созданію миѳовъ, нежели возникновеніе прочихъ вещей или даже міра въ его цѣломъ. Человѣкъ принимаетъ міръ такъ, какъ онъ ему данъ. То же самое справедливо до извѣстной степени также по отношенію къ животнымъ и растеніямъ. Такъ, въ австралійскихъ миѳахъ и легендахъ мы находимъ многочисленныя повѣствованія о первыхъ людяхъ и сказочныхъ прародителяхъ современныхъ племенъ; но о происхожденіи животныхъ упоминается въ лучшемъ случаѣ лишь въ связи съ происхожденіемъ человѣка; самостоятельнаго интереса этотъ вопросъ, повидимому, не возбуждалъ. Поэтому, какъ бы ни была значительна та роль, которую играютъ въ области культа тотемныя животныя, сами они мыслятся какъ существующія отъ начала вещей, и не ихъ происхожденіе, а—самое большее—ихъ превращеніе въ людей является здѣсь вопросомъ, навязываемымъ уже самими тотемными именами. Но въ отвѣтахъ на этотъ вопросъ тотъ особый способъ, какимъ разукрашиваетъ указанный переходъ сказочно-миѳологическое творчество, представляетъ, очевидно, уже нѣчто позднѣйшее. Болѣе первоначально лишь общее представленіе, что души предковъ воплощены въ опредѣленныхъ животныхъ, откуда посредствомъ легко понятной модификаціи возникаетъ затѣмъ дальнѣйшее представленіе, что сами животныя—родоначальники людей и въ этомъ своемъ качествѣ ихъ неизмѣнные духи-покровители. Этими ассоціаціями, болѣе или менѣе безпомощно колеблющимися между представленіями различныхъ ступеней развитія, овладѣваетъ затѣмъ сказочная фантазія и наглядно воплощаетъ въ рядѣ смѣняющихся образовъ то общее отношеніе между человѣкомъ и животнымъ, которое запечатлѣлось въ культѣ и родовомъ устройствѣ. При этомъ отдѣльные образы могутъ, конечно, сильно отклоняться другъ отъ друга; въ каждомъ изъ нихъ миѳическое содержаніе отражается въ новой формѣ, такъ что всѣ они вмѣстѣ образуютъ смѣсь миѳа и поэтическаго вымысла, гдѣ миѳъ составляетъ тотъ относительно устойчивый элементъ, который поэтическое воображеніе перевоплощаетъ все въ новые и новые образы. Но гдѣ созданія поэзіи сохраняются лишь посредствомъ непрерывно измѣняющей ихъ устной передачи, тамъ и устойчивое миѳическое ядро можетъ съ особенной легкостью слиться съ другими элементами миѳологическаго мышленія. Вполнѣ понятно, поэтому, что даже въ тѣхъ областяхъ, гдѣ культъ и обычаи отмѣчены господствомъ тотемизма, анималистическіе элементы образуютъ лишь основу ткани, сплетенной фантастическимъ сказочнымъ творчествомъ, основу, которая, правда, всегда имѣется налицо, но зачастую глу-

боко скрыта подъ всевозможными иными, разукрашенными фантазіей, миѳологическими мотивами.

Тѣмъ не менѣе, ясное свидѣтельство въ пользу вліянія тотемизма на сказочное творчество, окутывающее происхожденіе человѣка, доставляетъ уже этнографическое распространеніе тѣхъ антропогоническихъ миѳовъ, въ которыхъ животныя, если и не являются прямо родоначальниками человѣка, то все же выступаютъ въ нѣкоторой генеалогической связи съ нимъ. Австралія, Америка, за исключеніемъ нѣкогда культурныхъ народовъ Андовъ, наконецъ, значительная часть острововъ Океаніи, — вотъ главныя области распространенія антропогоническихъ миѳовъ о животныхъ. Миѳы эти образуютъ до извѣстной степени обособленную группу среди прочихъ, распространенныхъ по всей землѣ сказокъ и басенъ, посвященныхъ животнымъ. А именно, басни, а также и такіе продукты миѳологіи, въ которыхъ миѳъ о животныхъ сливается въ одно съ миѳомъ о природѣ, лежатъ обыкновенно совершенно внѣ сферы генеалогическихъ повѣствованій, затрогивающихъ происхожденіе людей отъ животныхъ предковъ [1]).

Многія изъ этихъ легендъ относительно животныхъ или полуживотныхъ предковъ чрезвычайно усложняются благодаря тому обстоятельству, что въ нихъ—особенно, въ австралійскихъ сказаніяхъ—описывается въ то же время открытіе различныхъ волшебныхъ средствъ, различныхъ магическихъ дѣйствій, связанныхъ съ камнями, волшебными жезлами, растеніями и т. п., при чемъ нерѣдко разсказъ о томъ, какъ нѣкій животный или полуживотный предокъ открылъ или изготовилъ и передалъ своему потомству подобнаго рода волшебныя средства, играетъ главную роль. Вполнѣ понятно, что эти волшебныя средства, представляющія еще и понынѣ крупную практическую цѣнность для некультурнаго человѣка, въ глазахъ этого послѣдняго стоятъ большаго, чѣмъ такой теоретическій вопросъ, какъ его собственное происхожденіе. Между тѣмъ въ миѳахъ американскихъ племенъ мотивъ человѣческихъ предковъ разрабатывается цѣлой массой фантастическихъ сказаній, въ которыхъ то и дѣло совершаются волшебныя превращенія людей въ животныхъ или, наоборотъ, животныхъ въ людей. Въ формѣ такихъ миѳовъ о превращеніи отголоски мотива о животныхъ можно прослѣдить въ сказочномъ творчествѣ всѣхъ культурныхъ народовъ; и нерѣдко мотивъ этотъ повторяется въ самыхъ различныхъ странахъ съ такимъ единообразіемъ, что нѣкоторые ученые склонны и здѣсь, какъ при анализѣ басенъ о животныхъ, допустить далеко распространяющіяся заимствованія [2]). Но какъ бы ни были

[1]) Относительно басенъ о животныхъ см. Wundt, Völkerpsychologie, т. 3², стр. 364 и сл. Значительное число животныхъ миѳовъ американскаго происхожденія, среди которыхъ особенно часто встрѣчаются генеалогическіе, собралъ F. Boas: Zeitschrift für Ethnologie, т. 23, стр. 555 и сл.; т. 24, стр. 383 и сл. Легенды центральной Бразиліи см. K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens ², 1897, стр. 303 и сл.; P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker и т. д. 1905, стр. 29 и сл. Много австралійскихъ легендъ собрали A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, стр. 475 и сл., и Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, стр. 393 и сл.

[2]) Такъ P. Ehrenreich указалъ на охватывающее Старый и Новый свѣтъ распространеніе мотива о человѣкѣ-рыбѣ, котораго жена узнаетъ по чешуѣ на затылкѣ въ то время, какъ ищетъ у него вшей (Ehrenreich, l. c. стр. 79 и сл.).

сходны относящіяся сюда легенды у народовъ, находящихся на самыхъ различныхъ ступеняхъ культуры, здѣсь все же можно отмѣтить два общіе признака, характеризующіе собой болѣе примитивную стадію, лежащую ближе къ кругу тотемистическихъ воззрѣній. Во-первыхъ, человѣкъ и животное могутъ въ разсказѣ вполнѣ слиться вмѣстѣ: напримѣръ, рыба или птица есть въ то же время мужчина или женщина, и настоящіе люди относятся къ нимъ совершенно такъ же, какъ къ себѣ подобнымъ. Во-вторыхъ, допускается иногда, какъ нѣчто болѣе или менѣе естественное, что женщина можетъ произвести на свѣтъ животное или самка животнаго—человѣка. Наоборотъ, сказка культурныхъ народовъ замѣняетъ это простое тожество волшебнымъ превращеніемъ: животное было раньше настоящимъ человѣкомъ, это—околдованный принцъ, или человѣкъ, въ наказаніе превращенный въ животное, и т. п. [1]). Впрочемъ, и среди, такъ называемыхъ, первобытныхъ народовъ такіе переходы можно ясно замѣтить въ миѳахъ племенъ, достигшихъ сравнительно высокой ступени культуры; впрочемъ, съ развитіемъ культуры повышается и возможность внѣшняго вліянія со стороны миѳовъ другихъ народовъ. Такъ, среди сѣверо-американцевъ, въ особенности Сіу сводятъ всегда въ своихъ сагахъ происхожденіе родовъ къ человѣческимъ предкамъ, наряду съ которыми животныя, ведущія себя по-человѣчески, играютъ роль лишь въ космогоническихъ легендахъ, связанныхъ съ происхожденіемъ человѣка, какъ это наблюдается въ миѳахъ о сотвореніи міра и среди культурныхъ народовъ. И вообще, появленіе человѣческаго предка на мѣсто предшествующаго ему родоначальника-животнаго и вступленіе антропогоническаго миѳа въ сферу болѣе широкаго космогоническаго миѳа представляютъ собой явленія, сопутствующія другъ другу, тѣснѣйшимъ образомъ связанныя съ постепенно осуществляющимся преобладаніемъ миѳа о природѣ [2]).

Если не считать всѣхъ этихъ продуктовъ дальнѣйшаго развитія, встрѣчающихся въ сказкахъ культурныхъ народовъ, включая сюда и позднѣйшіе, совершенно уже переросшіе тотемизмъ миѳы о превращеніяхъ, то генеалогическіе миѳы, относящіеся къ тотемистическому кругу представленій, можно, согласно предыдущему, раздѣлить на три группы. Первая сводитъ происхожденіе человѣка прямо къ тотемному животному. Разсказывается, напримѣръ, что въ незапамятныя времена возникла большая ящерица, которая сначала была совершенно недвижима. Но такъ какъ она лежала на солнцѣ, которое ее пригрѣвало, то впослѣдствіи она ожила. Изъ нея зародилось множество мелкихъ ящерицъ, а сама она превратилась въ концѣ концовъ въ большого мудраго человѣка [3]). Согласно другому, широко распространенному мотиву, прародители возникли изъ яйца нѣкоторой птицы или въ птичьемъ образѣ, или же прямо въ человѣческомъ [4]). Во второй группѣ родоначальники изображаются не въ видѣ животныхъ, а въ видѣ демоническихъ

[1]) Ср. Grimm, Kinder- und Hausmärchen, I, 9, 11 и др. Подобнаго же рода чертами богаты также разсказы «Тысяча одной ночи» и «Метаморфозы» Овидія.

[2]) Howitt, Iroquojan Cosmology, Ethnol. Rep. Washington, XXI, 1903, стр. 135 и сл. Подробнѣе о космогоническихъ миѳахъ и ихъ отношеніи къ антропогоническимъ см. въ главѣ «Сказанія о богахъ».

[3]) Spencer and Gillen, l. c. стр. 400 и сл.

[4]) Spencer and Gillen, l. c., стр. 414.

промежуточныхъ существъ, полуживотныхъ, полулюдей. Мало-по-малу или путемъ внезапной метаморфозы они превращаются въ настоящихъ людей. Впрочемъ, во многихъ легендахъ этого не разсказывается прямо, только имена, какъ, напримѣръ, „человѣкъ-ящерица“, „человѣкъ-кенгуру“ и т. п., и способъ поведенія выдаютъ наполовину человѣческую, наполовину животную природу. Какъ особую вѣтвь этого класса миѳовъ, можно разсматривать и упомянутые выше миѳы о превращеніи, которые, правда, по внѣшности уже приближаются къ миѳамъ о превращеніяхъ позднѣйшихъ сказокъ, но все же могутъ причисляться къ категоріи тотемистическихъ родовыхъ миѳовъ до тѣхъ поръ, пока не утрачиваютъ своего генеалогическаго характера[1]). Наконецъ, имѣется и третья группа миѳовъ, въ которой человѣческіе прародители выступаютъ, какъ основатели подраздѣленій племени и изобрѣтатели ихъ тотемовъ. Относительно ихъ въ большинствѣ случаевъ разсказывается также, что ими найдены наиболѣе употребительныя магическія средства, установлены культы, свадебные обычаи и церемоніи. Но это свидѣтельствуетъ уже о позднѣйшемъ происхожденіи соотвѣтственныхъ легендъ. Онѣ, очевидно, относятся къ тому времени, когда животное-тотемъ потеряло уже свой характеръ животнаго-предка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и связанные съ этимъ обычаи сохранились лишь въ силу традиціи[2]). Особенно часто легенды двухъ послѣднихъ группъ — миѳы о превращеніяхъ и миѳы объ изобрѣтеніяхъ — обнаруживаютъ примѣсь космо-миѳологическихъ представленій, при чемъ первые люди рисуются, какъ восшедшіе на небо податели огня или какъ существа, продолжающія жить на звѣздахъ. Такимъ образомъ, уже одно это смѣшеніе дѣлаетъ правдоподобнымъ, что растущее вліяніе миѳа о природѣ играетъ существенную роль въ постепенномъ исчезновеніи легендъ о происхожденіи. Но самый миѳъ о животныхъ при этомъ не исчезаетъ, а переходитъ въ тѣ миѳы о волшебныхъ превращеніяхъ, которые сохраняются затѣмъ въ сказочномъ творчествѣ всѣхъ народовъ, или же находитъ себѣ продолженіе въ миѳологіи животныхъ-боговъ, которые, какъ мы увидимъ ниже, представляютъ важный продуктъ полнаго слиянія тотемизма и миѳа о природѣ.

Среди названныхъ трехъ формъ, въ которыхъ фантазія воплощаетъ возникновеніе человѣка изъ животнаго, наиболѣе важна по своимъ послѣдствіямъ, очевидно, вторая, т. е. первоначальные миѳы о происхожденіи. Правда, и въ этомъ случаѣ дѣйствительный исходный пунктъ этого рода представленій — животное-душа — обыкновенно оказывается давно уже исчезнувшимъ изъ памяти. Но разъ это случилось, волшебное превращеніе является уже, такъ сказать, наиболѣе естественнымъ взглядомъ, который самъ собою возникаетъ изъ соединенія человѣческаго и животнаго образа въ одно цѣлое. Вмѣстѣ съ тѣмъ, сказочная фантазія, осуществляя этого рода превращенія, находитъ себѣ помощницу въ фантазіи сновъ. Вѣдь среди различныхъ формъ, въ которыхъ наблюдаются упомянутые выше фантастическіе сны, чаще всего человѣкъ превращается по лицу и фигурѣ

[1]) Boas, l. c., т. 23, стр. 555 и сл.; т. 24, стр. 314, 330. K. von den Steinen, l. c., стр. 323. Spencer and Gillen, l. c., стр. 427, 429 и сл.

[2]) Примѣры этого: Howitt, l. c., стр. 480 и сл. Spencer and Gillen, l. c., стр. 429 и сл.

въ животное. И само собою разумѣется, особенно часто это должно имѣть мѣсто подъ вліяніемъ тотемизма. Но образы, порожденные фантазіей сказокъ и сновъ, воспринимаетъ затѣмъ искусство, фиксируетъ ихъ и преобразуетъ снова, и въ концѣ концовъ его созданія, въ свою очередь, сами воздѣйствуютъ на миѳъ. Такимъ образомъ, развитіе этихъ промежуточныхъ формъ въ изобразительномъ искусствѣ, ихъ постепенный переходъ отъ животныхъ къ человѣческимъ образамъ, въ то же время точно отражаетъ собой освобожденіе миѳологическаго мышленія отъ тотемистическихъ представленій[1]). Правда, его нельзя назвать непосредственнымъ отраженіемъ, такъ какъ искусство, подобно антропогоническимъ миѳамъ первобытныхъ народовъ, не есть отголосокъ первоначальнаго тотемизма, покоящагося на представленіяхъ о душахъ, но возникаетъ, на болѣе поздней ступени, уже чуждой этому примитивному тотемизму, и даетъ картину тѣхъ представленій, которыя человѣкъ составляетъ себѣ относительно прошлаго своего рода на основаніи взглядовъ, продолжающихъ существовать въ культѣ и обычаяхъ. Именно поэтому получается своеобразная двойственность: по своему содержанію, по своимъ образамъ, указанныя созданія искусства, точно такъ же, какъ и ихъ прототипы въ легендахъ, обращены назадъ, имѣютъ своими моделями продукты отжившаго міра; но заложенное въ нихъ самихъ миѳотворческое стремленіе ведетъ ихъ впередъ. Ибо какъ разъ въ промежуточныхъ животно-человѣческихъ образахъ тотемизмъ перерастаетъ себя самого, о чемъ опять-таки лучше всего свидѣтельствуетъ искусство, все усиливая и усиливая человѣческій элементъ въ своихъ произведеніяхъ. Такимъ образомъ, тутъ предкомъ современныхъ людей является уже не животное, но всегда человѣкъ, находящійся, такъ сказать, въ процессѣ становленія. Отчетливо сказывается это также въ упомянутомъ выше постепенномъ переходѣ человѣческой фигуры съ головой животнаго въ образъ съ человѣческимъ лицомъ и тѣломъ животнаго и, наконецъ, въ настоящаго полнаго человѣка, сохранившаго отъ животнаго только единичныя детали. Пусть детали эти низшаго порядка, но все же въ ихъ области животное попрежнему превосходитъ человѣка. Этимъ путемъ возникаетъ человѣческая фигура съ тѣломъ льва, съ крыльями орла, или съ задней частью туловища лошади. Такого рода образы — уже не просто становящіеся люди: они стремятся къ идеалу, одаряющему человѣческое существо такими свойствами, которыя для самого человѣка недостижимы. Однако, при всѣхъ этихъ смѣнахъ вліяніе миѳа о природѣ оказываетъ уже мощное воздѣйствіе на ходъ развитія, возникшаго на почвѣ первоначальныхъ представленій о душахъ. Такъ какъ миѳъ о природѣ побуждаетъ фантазію создавать существа, которыя, будучи человѣкоподобными, обладаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ сверхчеловѣческими размѣрами и могуществомъ, то уже одно ассимилированіе промежуточныхъ существъ — демоновъ — миѳологическимъ воззрѣніемъ на природу приводитъ къ тому, что всѣ эти созданія — остаются ли они съ человѣкомъ, какъ населяющія землю чудовища, или же возвышаются надъ нимъ, какъ небожители — пріобрѣтаютъ черты мощнаго, сверхчеловѣческаго величія. Такимъ образомъ, высшая и послѣдняя ступень этой лѣстницы, начинающейся анимизмомъ и тотемизмомъ, принимаетъ форму животнаго-бога.

[1]) Ср. Wundt, Völkerpsychologie т. 3², стр. 150 и сл.

b. Животныя-боги и священныя животныя.

Во всѣхъ случаяхъ, когда намъ удается выяснить происхожденіе тѣхъ представленій о богахъ, въ которыхъ миѳъ о природѣ воплощаетъ живыхъ носителей и двигателей окружающихъ явленій, мы неизмѣнно находимъ, что миѳотворческая фантазія создаетъ существа, имѣющія видъ животныхъ или же носящія смѣшанный полуживотный, получеловѣческій образъ. При этомъ вездѣ, гдѣ съ достаточной полнотой сохранились слѣды этого развитія, животный образъ представляется наиболѣе раннимъ, смѣшанный изъ человѣка и животнаго болѣе позднимъ, и, наконецъ, вполнѣ человѣкообразный богъ послѣдней ступенью, достигаемой эволюціей этого рода представленій. Приходится, впрочемъ, сознаться, что имѣющіеся въ нашемъ распоряженіи факты недостаточны для того, чтобы демонстрировать всѣ послѣдовательныя фазы этого процесса развитія. Правда, въ миѳологіи, особенно у индогерманскихъ народовъ, мы находимъ многочисленные слѣды, указывающіе на то, что и здѣсь существовала эпоха, когда образы животныхъ господствовали надъ миѳологическимъ мышленіемъ. Но все свое значеніе эти слѣды пріобрѣтаютъ въ нашихъ глазахъ лишь тогда, когда мы сопоставимъ ихъ съ тѣмъ положеніемъ, которое занимали нѣкогда въ преданіяхъ народовъ бывшіе боги-животныя.

Если миѳическая традиція въ своихъ непрерывныхъ измѣненіяхъ и превращеніяхъ легко искажаетъ до неузнаваемости старыя представленія, наслаивая на нихъ новѣйшіе продукты, то изобразительное искусство благодаря большей прочности своихъ произведеній, благодаря тому, что давно угасшіе мотивы сохраняются въ этихъ послѣднихъ съ большей регулярностью, доставляетъ намъ источники болѣе цѣнные. Такъ, въ китайскихъ преданіяхъ, такъ называемый, старѣйшій императоръ продолжаетъ жить лишь въ качествѣ героя человѣческой культуры, отъ котораго, какъ отъ своего основателя, ведетъ свое начало, наряду со всѣми внѣшними культурными пріобрѣтеніями, также народный культъ предковъ. И, однако, на каменныхъ памятникахъ, даже относящихся къ значительно болѣе позднему времени, этотъ прародитель китайскихъ властелиновъ изображается съ головою и грудью человѣка и съ чешуйчатой, рыбьей нижней частью тѣла, т.-е. какъ существо промежуточное между тотемнымъ и человѣческимъ предкомъ, и въ то же время какъ послѣдній отпрыскъ ряда боговъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ и самъ почитается за бога [1]). Наконецъ, вавилоно-ассирійское и египетское искусство даютъ намъ въ цѣломъ рядѣ своихъ памятниковъ боговъ, полубоговъ и демоновъ въ животномъ образѣ. Такъ, въ древнѣйшей іероглификѣ богъ солнца, Ра, изображается въ видѣ кобчика, а позднѣйшее искусство представляетъ его въ видѣ человѣка съ головой кобчика. Подобнымъ же образомъ Горусъ, другая миѳологическая форма бога солнца, перенесенная затѣмъ на планету Сатурнъ, рисуется то съ головою птицы, то съ головою быка. Этотъ типъ человѣка съ головой животнаго сохраняетъ весь египетскій пантеонъ, соста-

[1]) Ср. Hirth, Die Malerei in China, 1900, стр. 4 и сл.

вившійся изъ многочисленныхъ мѣстныхъ и племенныхъ божествъ. Въ зависимости отъ своего происхожденія или отъ приписываемой ему функціи, то или другое божество является то въ формѣ барана, то въ формѣ быка, змѣи и т. д. Подобнаго же рода изображенія, представляющія также смѣсь человѣка и животнаго, даетъ намъ и вавилоно-ассирійское искусство, но только здѣсь наряду съ богами, имѣющими головы животныхъ, выступаютъ низшіе демоны, чудовища полузвѣринаго, получеловѣческаго вида, съ которыми борются человѣческіе герои; быть-можетъ, тутъ мы имѣемъ передъ собой остатокъ теогоническаго миѳа, въ которомъ подъ смѣною животно-и человѣкообразныхъ поколѣній боговъ скрывается смутное воспоминаніе о смѣнѣ господствовавшихъ нѣкогда различныхъ формъ культа [1]). Это то же самое явленіе, съ которымъ мы встрѣчаемся потомъ въ греческой теогоніи въ образѣ титановъ, циклоповъ, гигантовъ, кентавровъ. Однако, въ данномъ случаѣ поэтическое творчество все болѣе и болѣе очеловѣчивало эти образы, такъ что у нѣкоторыхъ изъ нихъ, въ особенности у титановъ, осталась только превышающая все человѣческое величина, въ то время какъ у другихъ, какъ, напримѣръ, у гигантовъ, лишь въ позднѣйшую, эллинистическую эпоху обнаруживается промежуточный характеръ человѣка съ туловищемъ змѣи и крыльями за плечами [2]); возможно, что это послѣднее преобразованіе совершилось подъ египетскими вліяніями, которыя обратили нормальный процессъ прогрессирующаго очеловѣченія въ противоположную сторону, возможно также, и, пожалуй, даже болѣе вѣроятно, что благодаря этимъ вліяніямъ пробудился къ новой жизни древній и никогда не угасавшій окончательно мотивъ животнаго. Вѣдь, какъ разъ въ этой области поэзія, особенно эпосъ, и изобразительное искусство вступаютъ между собой въ споръ, изъ котораго обыкновенно побѣдительницей выходитъ въ концѣ концовъ поэзія. Изобразительное искусство всегда обнаруживаетъ склонность при воплощеніи могучаго, сверхчеловѣческаго, прибѣгать къ животнымъ формамъ, въ которыхъ оно видитъ болѣе адэкватное выраженіе искомой идеи. Такимъ образомъ, все чудесно-грандіозное превращается въ чудовищное. Напротивъ, для эпоса человѣкъ есть носитель всякаго дѣйствія, и даже, изображая сверхчеловѣческую мощь и силу, эпосъ пользуется исключительно человѣкомъ, такъ какъ языкъ даетъ ему возможность самое сверхчеловѣческое рисовать въ человѣческой формѣ. Правда, въ тѣхъ образахъ, которыми пользуется поэзія, чтобы выразить сверхчеловѣческія свойства, еще звучитъ слабый отголосокъ стариннаго культа животныхъ. Гомеръ нерѣдко сравниваетъ съ быками или львами устремляющихся на битву героевъ. Но именно здѣсь словесное выраженіе проявляетъ свою способность превращать дѣйствительное представленіе въ метафору. Въ героѣ, подобномъ льву, самое содержаніе представленія, связаннаго съ даннымъ образомъ, совершенно заслоняется человѣческой фигурой. Сохраняется лишь тотъ повышенный чувственный тонъ, который сопровождаетъ

[1]) H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, 1903, стр. 12 и сл. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, 1905, стр. 281. Ср. также рисунки у Michaelis (Springer), Handbuch der Kunstgeschichte, I⁷, стр. 51 и Woermann, Geschichte der Kunst, I, стр. 147, 163.

[2]) Ср. Wundt, Völkerpsychologie, т. 3². Фиг. 19, стр. 156.

собой воспріятіе могучаго звѣря [1]). Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ эпосъ побуждаетъ и само изобразительное искусство создавать идеальные образы, выражающіе въ человѣческомъ тѣлѣ такія свойства, для которыхъ на болѣе ранней ступени приходилось прибѣгать къ животнымъ формамъ. Изъ чудовищъ миѳической древности дольше всего удержалась фигура кентавра, человѣка съ тѣломъ лошади,—вѣроятно, подъ вліяніемъ того впечатлѣнія, которое во всѣ времена производитъ сросшійся со своимъ конемъ всадникъ. Въ остальномъ же для направленія, въ которомъ совершается все это развитіе, характерно то обстоятельство, что животные аттрибуты упорнѣе всего сохраняются демоническими существами, стоящими въ непосредственномъ отношеніи къ лѣсамъ, полямъ и лугамъ: сатирами, силенами, паномъ,—категорія, къ которой до извѣстной степени относятся и кентавры. Здѣсь могло играть роль настроеніе, вызываемое самою природою, въ связи съ видомъ животныхъ, рыскающихъ по полямъ и лѣсамъ, но прежде всего зимняя процессія, весело двигающаяся съ пѣснями и танцами, должна была содѣйствовать ассоціаціи съ прыгающимъ и скачущимъ козломъ,—такъ что человѣкъ привыкъ наконецъ видѣть въ этихъ животныхъ непосредственное воплощеніе своего собственнаго настроенія. Слѣдовательно, здѣсь человѣкъ и животное сливаются въ одно единственное существо, которое ярко передаетъ извѣстныя животныя черты въ человѣкѣ какъ разъ путемъ ихъ преувеличенія; образы эти, разъ возникши, превращаются затѣмъ въ непреходящіе миѳологическіе символы, сохраненію которыхъ способствуютъ къ тому же праздничныя процессіи діонисій и ихъ изображенія въ драматическомъ искусствѣ. Поэтому-то эти животнообразные демоны лѣсовъ и полей являются вообще единственными, которымъ фантазія дала ясно очерченныя формы; прочіе лѣсные и полевые духи, каковы, напримѣръ, дріады и наяды греческой миѳологіи, имѣютъ обыкновенно болѣе или менѣе неопредѣленныя, колеблющіяся очертанія; и хотя не подлежитъ сомнѣнію, что въ народной фантазіи и они нѣкогда жили въ видѣ промежуточныхъ существъ—полулюдей, полуживотныхъ—тѣмъ не менѣе, искусство, сдѣлавъ ихъ своимъ объектомъ, обыкновенно облекало ихъ исключительно въ человѣческія формы [2]). Напротивъ, толпу сатировъ и силеновъ охранялъ отъ дальнѣйшаго очеловѣченія уже одинъ не умирающій комизмъ этихъ козлоногихъ существъ. Такимъ образомъ, эти возбуждающіе смѣхъ животныя-демоны стали наслѣдниками былыхъ животныхъ-боговъ, внушавшихъ страхъ, подобно тому, какъ въ культѣ танецъ животныхъ, почитавшійся вначалѣ священной и волшебной церемоніей, превратился въ забавную, комическую пляску. Въ своемъ еще болѣе первоначальномъ видѣ, представляющемъ смѣсь страха и насмѣшки, подобное козлоногое промежуточное существо, почти точь-въ-точь копирующее языческаго пана, сохранилось въ средне-вѣковомъ чертѣ, какъ онъ, вѣроятно, подъ вліяніемъ комическихъ эпизодовъ мистерій, кристаллизовался мало-по-малу изъ неопредѣленно расплывчатаго представленія ветхаго завѣта и первыхъ вѣковъ христіанства о сатанѣ. Вообще, въ этомъ образѣ опять-таки повторяется во всѣхъ своихъ существенныхъ чертахъ развитіе животныхъ-

[1]) Ср. изслѣдованіе о метафорѣ, Wundt, Völkerpsychologie, т. 2[2], стр. 580 и сл.

[2]) Объ общихъ свойствахъ демоновъ этого рода см. ниже II, 2.

боговъ и животныхъ-демоновъ изъ животнаго въ человѣка. Чертъ начинаетъ свою эволюцію въ видѣ змѣи или дракона и затѣмъ послѣ ряда неувѣренно колеблющихся представленій заканчиваетъ этимъ промежуточнымъ существомъ, фиксированнымъ въ описательномъ и изобразительномъ искусствѣ [1]).

Впрочемъ, въ этомъ процессѣ развитія, начинающемся настоящимъ животнымъ, демоны погоды, полей и лѣсовъ сохраняютъ обыкновенно свою животную природу неизмѣнною, пока они еще живутъ въ неопредѣленно большомъ числѣ въ народной фантазіи и не успѣли принять подъ вліяніемъ искусства болѣе устойчивыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе фантастическихъ формъ. Разнообразнѣйшіе примѣры этихъ демоновъ природы въ животномъ образѣ, существующихъ только въ устномъ преданіи, даютъ намъ вездѣ народныя повѣрья; и едва ли найдется хоть одно достаточно распространенное животное въ полѣ, въ лѣсу или въ водѣ, которое не находило бы себѣ мѣста среди этой миѳологической фауны, которому не приписывалось бы при случаѣ демоническихъ свойствъ [2]). Когда затѣмъ этими представленіями овладѣваетъ поэтическая фантазія, она создаетъ сначала мало опредѣленныя, потомъ рѣзче очерченныя, смѣшанныя формы, въ которыхъ свойства различныхъ животныхъ объединяются въ одно выразительное цѣлое. Но хотя эти созданія безъ вмѣшательства поэзіи и изобразительнаго искусства не могли бы достигнуть продолжительнаго существованія, тѣмъ не менѣе далеко отходитъ отъ непрерывно бьющихъ въ народной фантазіи источниковъ ихъ возникновенія тотъ, кто разсматриваетъ ихъ, какъ произвольныя измышленія, введенныя въ обиходъ какимъ-либо единичнымъ поэтомъ или художникомъ. Безспорно, они упрочены искусствомъ, и тотъ способъ, какимъ это совершилось, зависѣлъ, конечно, отъ творческой воли и творческихъ актовъ единичныхъ лицъ. Но направленіе и цѣль этимъ актамъ дали тѣ менѣе опредѣленныя представленія народныхъ повѣрій, въ которыхъ отражаются какъ душевныя качества отдѣльныхъ животныхъ, такъ и отношеніе человѣка къ животнымъ. Такимъ образомъ, животное-чудовище и божество, объединяющее въ себѣ черты человѣка и животнаго, являются лишь различными, параллельно или послѣдовательно развившимися формами естественно возникшихъ миѳологическихъ представленій. Яркимъ свидѣтельствомъ въ пользу болѣе глубокой связи между этими созданіями фантазіи и представленіями о душахъ, можетъ служить самое распространенное изъ нихъ въ различныя эпохи и въ различныхъ странахъ, а именно драконъ. Какъ предметъ легендъ, сагъ и народныхъ повѣрій, онъ принадлежитъ къ числу наиболѣе постоянныхъ составныхъ частей въ миѳахъ культурныхъ народовъ Стараго Свѣта и въ то же время наряду съ аллигаторомъ, почитаемымъ за страшное магическое существо, встрѣчается въ Южной и Сѣверной Америкѣ. Изображеніе его въ существенныхъ чертахъ вездѣ одинаково: могучее тѣло змѣи или ящерицы, снабженное обыкновенно крыльями, а нерѣдко также многими головами или хвостами. Въ виду того, что этотъ продуктъ фантазіи, отразившійся нѣкогда и въ представленіяхъ о сатанѣ, оказывается поразительно одинаковымъ въ самыхъ отдаленныхъ пунк-

[1]) Подробности этого превращенія см. у Roskoff, Geschichte des Teufels, 869, особенно I, стр. 200, 291 и сл.

[2]) Ср. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, стр. 93 и сл.

тахъ земного шара, является искушеніе принять его за одно изъ тѣхъ кочующихъ образованій, которыя, какъ, напримѣръ, нѣкоторыя басни и сказки, возникнувъ въ какомъ-нибудь одномъ мѣстѣ, обходятъ затѣмъ всю землю. Представляется, однако, болѣе правдоподобнымъ, что и въ данномъ случаѣ согласные психическіе мотивы привели къ похожимъ результатамъ. Въ этомъ отношеніи особенно знаменательно то обстоятельство, что драконъ составленъ, главнымъ образомъ, изъ тѣхъ двухъ животныхъ, которыя стоятъ впереди всѣхъ прочихъ животныхъ-душъ: изъ змѣи и птицы.

Въ миѳологіяхъ большинства культурныхъ народовъ эти животныя-демоны, а въ еще большей степени настоящія животныя-боги, сохранились въ видѣ нѣсколькихъ рудиментарныхъ формъ или отдѣльныхъ эпизодовъ ихъ дальнѣйшаго преобразованія въ идеальныя человѣческія существа. При этомъ на болѣе древнее происхожденіе культа животныхъ указываетъ въ лучшемъ случаѣ сказаніе о существовавшихъ въ началѣ временъ чудовищахъ, которыя были затѣмъ укрощены человѣческими божествами; съ другой стороны, остающіеся въ концѣ концовъ комическіе и уродливые демоны въ образѣ животныхъ свидѣтельствуютъ о гибели этой миѳологической формы представленія. Въ противоположность этому, египетская миѳологія даетъ примѣръ развитія, почти лишеннаго какихъ бы то ни было пробѣловъ: здѣсь животное-демонъ послѣдовательно проходитъ всѣ метаморфозы, начиная съ демона или бога, имѣющаго вполнѣ видъ животнаго, превращаясь далѣе въ двойственное существо, стоящее посрединѣ между животнымъ и человѣкомъ, и заканчивая совершенно человѣкообразнымъ богомъ. Въ то же время здѣсь уже очень рано промежуточныя существа выступаютъ въ обоихъ своихъ видахъ: въ видѣ человѣка съ головою животнаго, какъ на древнихъ изображеніяхъ великихъ боговъ неба и плодородія, и въ видѣ животнаго съ человѣческимъ лицомъ, каковы гигантскіе сфинксы. Знаменательную психологическую черту представляетъ, безспорно, то обстоятельство, что эта послѣдняя форма двойственныхъ существъ, подобно тѣмъ могучимъ крылатымъ львамъ съ человѣческимъ лицомъ, которыхъ мы встрѣчаемъ въ ассирійскомъ искусствѣ, прежде всего выражаетъ собой бдительное божество, охраняющее святыню. Въ самомъ дѣлѣ, къ этому выраженію бдительности, соединенной съ глубокой серьезностью, способно только человѣческое лицо; какъ только выяснилось значеніе человѣческаго лица для выраженія душевнаго величія, животные аттрибуты естественно должны были отступить назадъ, занять мѣсто вторичныхъ выразительныхъ средствъ, какова заимствованная у льва сила, или у птицы быстрота. Тѣмъ самымъ былъ уже предуказанъ путь постепеннаго превращенія этихъ вторичныхъ аттрибутовъ въ символы мыслей, которымъ вообще не приписывалось болѣе непосредственной дѣйствительности. Но, конечно, первоначально сфинксы или крылатые привратники храмовъ столь же мало были простыми символами, какъ и родственные имъ по происхожденію ангелы еврейской и христіанской миѳологіи; глазъ вѣрующаго видитъ дѣйствительность, адэкватную искомому идеалу, именно въ этихъ аттрибутахъ, присоединяющихъ къ душевному величію человѣка такія черты, которыми животное возвышается надъ человѣкомъ.

Наряду съ этимъ направленіемъ преобразованій, приводящихъ къ окончательной побѣдѣ человѣкообразнаго бога, наблюдается еще и другое, всѣ

стадіи котораго также запечатлѣлись въ миѳологіи египтянъ. Оно состоитъ въ томъ, что животное, все еще пользующееся божескими почестями, окончательно отрывается отъ бога, принявшаго человѣческій образъ. Такъ возникаетъ двойственное и опять-таки не поддающееся никакому раціонализированію воззрѣніе: богъ, какъ небесное существо, представляемое воплощеннымъ въ самомъ возвышенномъ человѣческомъ образѣ, есть парящій въ небесахъ повелитель солнца, мѣсяца и звѣздъ; въ то же время онъ воплощенъ въ какомъ-либо животномъ, въ быкѣ или крокодилѣ, и этому животному, какъ непосредственному земному проявленію бога, культъ воздаетъ всѣ тѣ почести, для которыхъ далекій небесный богъ недоступенъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ подготовляется и то индивидуализированіе, которое мы встрѣчаемъ даже на высшихъ ступеняхъ тотемизма и которое сводится къ тому, что уже не животный видъ вообще, а единичное животное почитается, какъ личный духъ-покровитель. Подобно тому, какъ единъ Амонъ-Ра, человѣкоподобный богъ, проносящійся по небу въ коронѣ изъ солнечныхъ лучей, точно такъ же и на землѣ онъ можетъ воплотиться лишь въ одного единственнаго быка. Такимъ образомъ, въ этомъ отдѣленіи божества отъ животнаго, при чемъ само единичное животное, въ свою очередь, снова превращается въ бога, египетская религія совершаетъ метаморфозу, въ итогѣ которой, съ одной стороны, достигается идеалъ по-человѣчески представляемаго божества природы, а съ другой стороны, почти полностью возстановляется тотемизмъ. Это, правда, дѣлается возможнымъ лишь потому, что консервативный по своему характеру духъ народа, несмотря на весь неизбѣжный прогрессъ идей, не забываетъ и ихъ первичной формы; вѣдь, нерѣдко одинъ и тотъ же народъ, наряду съ высоко развитымъ понятіемъ о психической жизни, сохраняетъ въ области культа примитивную вѣру въ тѣлесную душу.

Отъ этого бога-животнаго, представляемаго еще вполнѣ или наполовину тотемистически, уже очень легокъ дальнѣйшій переходъ, имѣвшій мѣсто вездѣ, гдѣ очеловѣченіе боговъ одержало окончательную побѣду надъ анимализмомъ: переходъ къ священному животному, которое уже не есть самостоятельное воплощеніе божества, существующее наряду съ его естественно-миѳологической формой, но представляетъ лишь присоединеннаго къ богу, соотвѣтствующаго его природѣ спутника, и мало-по-малу превращается изъ этого послѣдняго въ простой символъ божества, чувственно выражающій собой опредѣленныя стороны его дѣятельности. Въ качествѣ такихъ спутниковъ, а въ дальнѣйшемъ развитіи символовъ греки присоединили къ Зевсу орла, къ Аѳинѣ сову, къ Эскулапу змѣю, германцы дали Вотану волка и ворона, богу Фро вепря, богу Фрейру лошадь и т. д. И здѣсь значеніе спутника явилось раньше, значеніе символа позже, и притомъ въ большинствѣ случаевъ это послѣднее выработалось только подъ вліяніемъ изобразительнаго искусства, такъ то съ народными повѣрьями всегда согласуется скорѣе представленіе о священныхъ животныхъ, какъ о дѣйствительныхъ спутникахъ боговъ. Поэтому-то германскія животныя-боги сохранили за собой роль такихъ спутниковъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ греческія. Если священное животное начинаютъ разсматривать, какъ спутника, свободно избраннаго себѣ богомъ, то тѣмъ самымъ закладывается уже основаніе для повсемѣстно возникающей ассоціаціи, которая объясняетъ этотъ выборъ внутренней согла-

сованностью свойствъ. Каково бы ни было первоначальное основаніе для соединенія бога съ животнымъ, разъ оно совершилось, духовная сущность бога переносится на животное, а вмѣстѣ съ тѣмъ опять-таки подготовляется и дальнѣйшій переходъ къ тому, чтобы видѣть въ животномъ символическое изображеніе божества. Можетъ, такимъ образомъ, случиться, что животное становится символомъ свойствъ, которыя ему первоначально были совершенно чужды, и что бога сопровождаютъ такіе животные символы, значеніе которыхъ не имѣетъ ничего общаго съ содержаніемъ первоначальнаго понятія о божествѣ; это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда представленія о данномъ богѣ и данномъ животномъ, несмотря на свое несходство, оказывали вліяніе другъ на друга.

Обыкновенно въ такихъ, свойственныхъ всѣмъ безъ исключенія миѳологіямъ, сплетеніяхъ анимализма съ миѳомъ о природѣ, миѳъ о природѣ разсматриваютъ, какъ первоначальное. Предполагается, что небесныя явленія, явленія погоды, теченіе потока, волненіе моря сила миѳотворческой фантазіи, всюду вносящая жизнь, можетъ съ одинаковой легкостью представить себѣ въ формѣ движущагося животнаго, или человѣка или какого-либо промежуточнаго существа. Такъ, солнце можетъ быть воспринято въ образѣ кобчика, божество питающей и производящей земли въ образѣ быка, коровы или барана и т. п. А тамъ, гдѣ подобнаго рода сближенія не достаточны, напримѣръ, когда дѣло идетъ о змѣѣ или крокодилѣ, прибѣгаютъ къ своеобразному искусственному толкованію. Первоначально, говорятъ намъ, всѣ божества представлялись въ человѣческомъ образѣ. Но когда возникъ обычай дѣлать предметомъ культа также и королей, пришлось позаботиться объ устраненіи конкуренціи со стороны различныхъ антропоморфныхъ божествъ, которыя могли бы причинить ущербъ существующему государственному и религіозному строю. Съ этой точки зрѣнія, боги-животныя были введены въ культъ лишь какъ своего рода крайнее средство спасенія. Обладая достаточнымъ количествомъ человѣческихъ свойствъ, чтобы слыть существами, одаренными чувствами и волей, они въ то же время не могли обезпокоить властителей никакими возвышающимися надъ ними притязаніями [1]). Уже апріори представляется мало правдоподобнымъ, что такія соображенія могли породить представленія, господствовавшія въ религіи народа въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій. Къ тому же культъ животныхъ, какъ показываетъ вся исторія развитія миѳа, отнюдь не есть вторичное явленіе. Скорѣе наоборотъ, боги-животныя, какъ общее правило, предшествовали человѣкообразнымъ божествамъ, и хотя путь ихъ превращенія въ этихъ послѣднихъ мы теперь уже не въ состояніи возстановить безъ крупныхъ пробѣловъ, тѣмъ не менѣе слѣды его вездѣ сохранились съ полной отчетливостью. И согласно этимъ слѣдамъ, миѳъ о природѣ не произвелъ животныхъ-боговъ, но нашелъ тѣ представленія, изъ которыхъ они развились подъ его вліяніемъ, въ животныхъ-предкахъ и животныхъ-покровителяхъ, которыя, въ свою очередь, возникли изъ представленій о душахъ. Слѣдовательно, въ дѣйствительности богъ-животное есть продуктъ ассимиляціи между тотемистическими животными-предками и воззрѣніемъ на звѣзды, облака, молнію и прочія явленія природы, какъ на живыя личныя существа. Такъ какъ миѳъ о природѣ, по всему вѣроятію, вездѣ наталкивался на тотемистическіе элементы, то, надо думать, животное-богъ также вездѣ было наиболѣе ранней формой естественнаго божества. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ миѳологическое воспріятіе могучихъ явленій природы начало тотчасъ же оказывать свое модифицирующее вліяніе на эти примитивные образы миѳа о природѣ. По мѣрѣ того, какъ повышающаяся культура человѣческой жизни и человѣческаго труда оттѣсняетъ животное изъ области культа душъ, животное-богъ начинаетъ очеловѣчиваться и принимаетъ въ концѣ концовъ чисто человѣческій и притомъ даже идеализированный образъ. Однако, сначала его былая животная природа противостоитъ еще ему въ самостоятельномъ воплощеніи: послѣднее становится или его земнымъ замѣстителемъ или его спутникомъ, или наконецъ простымъ символомъ божественныхъ свойствъ, которыя, правда, въ большинствѣ случаевъ имѣютъ своимъ источникомъ самое представленіе о божествѣ и лишь впослѣдствіи переносятся на соотвѣтствующее животное. Надо, впрочемъ, замѣтить, что весь этотъ процессъ, ассимилирующій миѳъ о душахъ и миѳъ о природѣ, вовсе не требуетъ, чтобы какая-нибудь одна изъ его составныхъ частей была болѣе ранней по происхожденію. Въ самомъ дѣлѣ, ничто не говоритъ за то, что миѳъ о природѣ выросъ лишь изъ тотемистическихъ представленій о душахъ, какъ это принимаетъ гипотеза анимизма. Вѣроятно, явленія того и другого порядка съ самаго начала существовали параллельно, вступая затѣмъ во взаимную связь. Но характеръ этой связи измѣняется съ развитіемъ входящихъ въ нее элементовъ, и вотъ тутъ-то миѳъ о природѣ вмѣстѣ съ представленіями о богахъ поднимаетъ на высшую ступень и представленія о душахъ.

[1]) Ср. A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, стр. 93.

c. *Рудименты анимализма.*

Положеніе, занимаемое животнымъ въ кругѣ представленій современнаго человѣка, зависитъ отъ такого безконечнаго множества факторовъ, что едва ли можно и думать о выясненіи всѣхъ тѣхъ вліяній, которыя опредѣляютъ собой оцѣнку того или другого животнаго вида, отдаваемое ему преимущество передъ другими или питаемое къ нему отвращеніе. Прошлое и настоящее, цѣнность, которой обладаетъ данное животное въ наше время въ качествѣ домашняго скота или средства человѣческаго питанія, и пережитки древнѣйшаго миѳа перекрещиваются здѣсь, образуя безнадежно запутанный клубокъ. Мы еще могли бы, пожалуй, объяснить въ отдѣльныхъ случаяхъ, чѣмъ опредѣляется оцѣнка собаки, лошади, рабочаго скота, исходя изъ того значенія, которое пріобрѣтаютъ для человѣка эти животныя, какъ его спутники и помощники, какъ носители доброй доли его хозяйственной культуры. Но развѣ возможно, основываясь на подобнаго рода соображеніяхъ, дать себѣ отчетъ въ тѣхъ психологическихъ мотивахъ, изъ которыхъ складывается впечатлѣніе, производимое на насъ многочисленными животными, не принадлежащими ни къ категоріи нашихъ спутниковъ, ни къ категоріи полезныхъ животныхъ? Только одно можно утверждать съ полной увѣренностью: по устраненіи особой аффективной цѣнности, представляемой

для насъ даннымъ животнымъ еще въ настоящее время, и съ другой стороны, по устраненіи своеобразнаго психическаго впечатлѣнія, вызываемаго въ насъ видомъ и движеніями этого животнаго, получится еще нѣкоторый остатокъ, который можетъ быть объясненъ не этими непосредственно наличными факторами, но лишь длинной предшествующей исторіей, продѣланной даннымъ животнымъ въ мірѣ человѣческихъ представленій. Но здѣсь въ общемъ впечатлѣніи участвуютъ прежде всего рудименты универсальной вѣры въ души и отчасти пережитки былой роли животныхъ въ исторіи народныхъ миѳовъ; къ тому же, эти двѣ составныя части, принадлежащія къ различнымъ ступенямъ развитія миѳическаго мышленія, не могутъ быть точно отдѣлены другъ отъ друга. Ибо вѣра въ души, сама по себѣ, еще не есть тотемизмъ, какъ бы тѣсно они ни были связаны по своему происхожденію; а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ показало предыдущее изслѣдованіе, и самый тотемизмъ слѣдуетъ отличать отъ дальнѣйшихъ ступеней анимализма.

Вообще говоря, существуютъ **два** источника, позволяющіе, быть-можетъ, еще и въ наши дни отыскать слѣды былого культа животныхъ; первый—это суевѣріе, въ которомъ настоящее всегда сплетается съ самымъ отдаленнымъ прошлымъ, второй — это тѣ обычаи и обряды, которые заключаютъ въ себѣ признаки пережитковъ болѣе раннихъ культовъ. Какъ особую, нерѣдко чрезвычайно замѣчательную своей долговѣчностью, разновидность такихъ обрядовъ, слѣдуетъ упомянуть, между прочимъ, дѣтскія игры, въ которыхъ продолжаютъ жить нѣкогда практиковавшіяся всѣми праздничныя церемоніи. Если же мы, отвлекаясь пока отъ вопроса о томъ, въ какой степени явленія эти могутъ считаться дѣйствительными и въ какой только кажущимися рудиментами, попытаемся раздѣлить ихъ на группы въ зависимости отъ внѣшняго сходства съ представленіями примитивнаго анимализма, то такихъ группъ получится три. Первая охватываетъ представленія, въ которыхъ животныя выступаютъ **двойниками** человѣка, при чемъ или животное считается за превращеннаго человѣка, или человѣкъ принимаетъ на себя роль животнаго. Вторая имѣетъ своимъ источникомъ взглядъ, что извѣстныя животныя суть общіе или мѣстные **духи-покровители, духи, приносящіе счастье или несчастье**. Наконецъ, третья группа охватываетъ обычаи **воздержанія** или **потребленія**, изъ коихъ первые порицаютъ употребленіе въ пищу мяса извѣстнаго животнаго, какъ нѣчто недозволенное или непринятое, вторые, наоборотъ, предписываютъ ѣсть его въ извѣстныхъ торжественныхъ случаяхъ.

Къ первой изъ перечисленныхъ группъ—человѣкъ и животное, какъ двойники—относится большое число тѣхъ весеннихъ и жатвенныхъ празднествъ, которыя широко распространены во всѣхъ затронутыхъ земледѣльческой культурой областяхъ міра и при которыхъ демоны плодородія въ животномъ обликѣ образуютъ ближайшіе объекты культа, сопровождающагося играми и плясками. Своей кульминаціонной точки идея этихъ празднествъ достигаетъ обыкновенно въ томъ, что отдѣльные, специально избранные юноши или дѣвушки изукрашиваются аттрибутами соотвѣтственнаго демона-животнаго и чествуются, какъ представители этого послѣдняго. Типическій примѣръ такого рода празднествъ даютъ римскіе луперкаліи, во время которыхъ двое юношей, опоясавшись шкурами козла, обѣгали городъ, преслѣдуемые другими участниками празднества [1]). Къ этому и подобнымъ явленіямъ мы еще вернемся при разсмотрѣніи культа демоновъ, къ области котораго они относятся. Очевидно, они и родственныя имъ подражанія животнымъ въ новѣйшихъ праздничныхъ обычаяхъ нисходятъ къ анимализму въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и самыя представленія о соотвѣтственныхъ демонахъ. Изображеніе животнаго человѣкомъ покоится здѣсь первоначально на томъ же непосредственномъ чувствѣ единства между человѣкомъ и копируемымъ имъ животнымъ, какое мы встрѣчаемъ уже въ мимическомъ танцѣ [2]). Ибо лишь наличность такого чувства даетъ возможность понять вѣру въ помощь, которая должна проистечь изъ этого подражанія движеніямъ и поступкамъ демоновъ природы. Однако, съ дальнѣйшимъ ходомъ развитія эти представленія совершенно стушевываются. Остается лишь неопредѣленное побужденіе богослужебнаго долга, которое соединяется затѣмъ съ удовольствіемъ отъ подражательной игры, выдвигающимся съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе на первый планъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ богослужебнаго подражанія, чувство тожества между дѣйствіемъ и его прототипомъ совершенно исчезаетъ: для однихъ дѣйствіе это превращается въ непостижимое магическое волшебство, для другихъ—въ забавную игру. Само собой разумѣется, напримѣръ, что въ историческія времена не могло быть и рѣчи о томъ, чтобы кто-нибудь видѣлъ въ римскихъ Luperci тотемистическихъ предковъ или братьевъ изображающихъ ихъ людей. То же самое приходится сказать и о другихъ представленіяхъ, встрѣчающихся въ области народныхъ суевѣрій; таково повѣрье, что колдуны, вѣдьмы или околдованные люди могутъ принять образъ животнаго; такова же и распространенная коегдѣ по морскимъ берегамъ легенда, что тюлени—воскресшіе мореплаватели, потонувшіе въ морѣ; это послѣднее представленіе имѣетъ, быть-можетъ, совсѣмъ недавнее происхожденіе и находитъ свое ближайшее основаніе въ человѣкообразной наружности тюленя [3]). Такимъ образомъ, съ вѣрой въ непосредственную генеалогическую связь между животнымъ и человѣкомъ, съ той вѣрой, которая господствовала въ эпоху первобытнаго тотемизма, всѣ эти представленія не имѣютъ вообще ничего общаго.

Гораздо большимъ распространеніемъ пользуется вторая группа анималистическихъ представленій,—та, которая видитъ въ животныхъ провозвѣстниковъ судьбы, дарующихъ защиту, приносящихъ счастье или несчастье. Сюда относится вѣра въ духа-покровителя семьи, живущаго въ погребѣ въ видѣ ужа; иногда роль послѣдняго беретъ на себя кротъ или какая-нибудь птица, вьющая гнѣздо на стѣнѣ или крышѣ дома, аистъ, ласточка [4]). Другой относящійся сюда классъ образуютъ счастливыя и несчастливыя встрѣчи съ животными: встрѣча съ овцой, голубемъ, пчелой, орломъ предвѣщаетъ счастье,—съ вороной, ворономъ, мышью, крысою, свиньей, зайцемъ и многими другими

---

[1]) Mannhardt, Mythologische Forschungen, 1884, стр. 72 и сл.

[2]) Wundt, Völkerpsychologie, т. 3^2, стр. 438 и сл., 441 и сл., 446 и сл.

[3]) Эту и другія легенды о превращеніяхъ см. у N. W. Thomas, Animal superstitions and Totemism, Folk-Lore, London, т. XI, 1900, стр. 235 и сл.

[4]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, стр. 146. Grimm, Deutsche Mythologie [4], II, стр. 571.

животными—несчастіе [1]). Возможно, что многія изъ этихъ вѣрованій дѣйствительно нисходятъ, какъ это пытался доказать Яковъ Гриммъ, къ древнимъ представленіямъ о священныхъ животныхъ. Однако, какъ общее правило, это отнюдь не можетъ быть доказано. Съ одной стороны, число животныхъ, предвѣщающихъ судьбу, такъ велико, что возникшія нѣкогда представленія о тѣхъ или другихъ предзнаменованіяхъ должны были съ теченіемъ времени чрезвычайно разростись и развѣтвиться, при чемъ многія животныя, конечно, не разъ помѣнялись своими ролями. Съ другой стороны, характерной особенностью современнаго суевѣрія является то обстоятельство, что здѣсь животныя, приносящія несчастье, гораздо болѣе многочисленны, чѣмъ приносящія счастье. Между тѣмъ отношеніе миѳа о природѣ къ священнымъ животнымъ заставляетъ скорѣе ожидать противнаго. Но въ области суевѣрій, какъ таковыхъ, всегда преобладаютъ мотивы страха, порождающіе несчастныя примѣты. Это доказываетъ во всякомъ случаѣ, что тотъ первый толчекъ, который, быть-можетъ, исходилъ отъ первобытнаго анимализма, и здѣсь совершенно слился съ позднѣе возникшими, самостоятельно дѣйствующими элементами, такъ что въ концѣ концовъ стали почти неразличимы всякіе слѣды его. Поэтому предсказаніе судьбы отдѣльными животными чаще всего имѣетъ, повидимому, позднѣйшее происхожденіе, нерѣдко обнаруживая большую измѣнчивость при переходѣ изъ одного мѣста въ другое. Равнымъ образомъ нѣкоторыя привходящія сюда со стороны представленія, какъ, напримѣръ, то, что аистъ приноситъ дѣтей изъ колодца, сводятся, надо думать, къ такимъ миѳологическимъ воззрѣніямъ, которыя сами по себѣ лежатъ очень далеко отъ этой области. Самъ аистъ беретъ при этомъ на себя только посредническую роль, въ чемъ ему, можетъ-быть, помогаетъ его общее съ другими перелетными птицами свойство приносить счастье тому дому, на крышѣ котораго онъ свиваетъ гнѣздо. Основной мотивъ самой легенды о дѣтяхъ, какъ и многихъ другихъ антропогоническихъ миѳовъ, есть происхожденіе человѣка изъ глубины земли, при чемъ въ данномъ примѣрѣ могло играть извѣстную роль также и то обстоятельство, что въ водѣ отражается небесный шатеръ со всѣми звѣздами; такимъ образомъ, здѣсь, вѣроятно, имѣетъ мѣсто сліяніе обоихъ антропогоническихъ мотивовъ земного и небеснаго происхожденія.

Наконецъ, третья группа анималистическихъ обычаевъ, особенно глубоко проникающихъ въ нашу теперешнюю повседневную жизнь, и, быть-можетъ, наименѣе ясныхъ по своему происхожденію, охватываетъ явленія, выражающіяся частью въ отвращеніи къ мясу нѣкоторыхъ животныхъ, частью, напротивъ, въ потребленіи на опредѣленныхъ празднествахъ извѣстныхъ мясныхъ или другихъ блюдъ. Оба явленія напоминаютъ вѣкъ тотемизма, когда благочестивое преклоненіе передъ животнымъ-тотемомъ принимало какъ разъ эти же формы: запретъ ѣсть его мясо и вмѣстѣ съ тѣмъ предписаніе вкушать это, вообще говоря, запрещенное мясо при извѣстныхъ богослужебныхъ обрядахъ. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи легко замѣтить, что явленія, наблюдаемыя тамъ и здѣсь, имѣютъ весьма существенныя различія. Богослужебное потребленіе животнаго-тотема въ дѣйствительности отнюдь не стоитъ въ противорѣчіи съ запретомъ, имѣющимъ силу въ обыденной жизни, наоборотъ, вытекаетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ изъ одного и того же воззрѣнія. Такъ какъ люди полагали, что они усваиваютъ себѣ душевныя качества животнаго-предка, потребляя его при такихъ исключительныхъ условіяхъ, то потребленіе это было лишь другой формой культа, выражавшагося обычно въ опасеніи даннаго животнаго. Въ противоположность этому, существующіе въ наше время обычаи воздержанія и регулярно повторяющагося въ извѣстные моменты потребленія не имѣютъ между собой ничего общаго и касаются совершенно различныхъ животныхъ. Къ мясу собаки, лошади, кошки, или мыши, ящерицы, совы, мѣдянки мы чувствуемъ отвращеніе во всякое время и, если не считать періодовъ крайняго голода и рѣдкихъ особенностей національнаго вкуса, они никогда не служатъ пищею людей. Животныя кушанья, употребляемыя въ опредѣленные праздники, какъ, напримѣръ, гусь въ день св. Мартина, святочный карпъ, пасхальный ягненокъ или пасхальный заяцъ, заступившій мѣсто послѣдняго въ дѣтской легендѣ о зайцѣ, снесшемъ яйца,—все это отнюдь не такія блюда, которыхъ мы избѣгали бы въ другое время. Очевидно, такимъ образомъ, что тѣ двѣ формы, въ которыхъ животное выполняетъ указанную роль въ обычной обстановкѣ нашей повседневной жизни, опредѣляются различными условіями. Въ то же время весьма вѣроятно, что наше отвращеніе къ мясу различныхъ животныхъ, въ свою очередь, имѣетъ нѣсколько различныхъ исходныхъ пунктовъ. А именно рядъ этихъ животныхъ прежде всего распадается на двѣ группы. Одни, каковы собаки, лошади, орлы, вороны, принадлежатъ къ классу нѣкогда „священныхъ" животныхъ; слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ, быть-можетъ, рудименты анимализма на той болѣе высокой его ступени, когда сами животныя не были уже ни предками, ни богами, а только спутниками боговъ. Къ другой группѣ принадлежатъ животныя-души, каковы мышь, ящерица, змѣя. Отвращеніе къ этимъ животнымъ, сказывающееся не только въ народныхъ суевѣріяхъ, но и въ непосредственномъ чувствѣ, испытываемомъ большинствомъ людей, сводится, по всей вѣроятности, къ анимистическимъ представленіямъ, еще болѣе древнимъ, чѣмъ самый тотемизмъ. Къ этимъ мотивамъ, происхожденіе которыхъ давно уже, конечно, исчезло изъ сознанія людей, присоединяются, разумѣется, другіе, принадлежащіе современной дѣйствительности. Что мы отказываемся употреблять въ пищу наиболѣе разумныхъ изъ домашнихъ животныхъ, въ томъ числѣ нашихъ друзей и товарищей, каковы собаки и лошади, можетъ быть объяснено уже одной этой ихъ близостью къ человѣку; и если мышь, ящерица, а у многихъ людей также лягушка отнюдь не возбуждаютъ аппетита, то причиною этого въ первую голову можетъ служить то непосредственное впечатлѣніе, которое и теперь еще производятъ на людей данныя животныя своими движеніями и прочими особенностями. При этомъ не слѣдуетъ, однако, упускать изъ виду, что именно въ этомъ впечатлѣніи продолжаетъ дѣйствовать на насъ миѳологическое прошлое животнаго. Священныя животныя прежнихъ боговъ и животныя-души былого анимизма оказываютъ на насъ свое дѣйствіе не потому, что однихъ мы считаемъ священными, а другихъ носителями душъ умершихъ. Но послѣ того, какъ эти представленія мало-по-малу потускнѣли и наконецъ совсѣмъ исчезли, исходившій отъ нихъ чувственный тонъ остался за соотвѣтственными

[1]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube [2], стр. 268 и сл. Grimm, Deutsche Mythologie [4], II, стр. 556 и сл.

животными; и сохраненіе этого послѣдняго, вѣроятно, зависитъ отъ того, что тѣ самыя свойства, которыми опредѣляется впечатлѣніе, производимое даннымъ животнымъ, оказали нѣкогда свою долю вліянія на возведеніе этого животнаго въ санъ „священнаго" или на причисленіе его къ животнымъ-душамъ. Подобно тому какъ въ индивидуальномъ сознаніи чувства могутъ обнаружить представленія, которыя слишкомъ неясны для того, чтобы мы могли схватить ихъ, какъ таковыя, точно также и въ народномъ сознаніи миѳологическія представленія могутъ найти себѣ отзвукъ въ чувствахъ, которыя, повидимому, давно уже утратили связь съ соотвѣтственными содержаніями представленій [1]).

Въ противоположность такого рода отвращенію къ мясу извѣстныхъ животныхъ,—отвращенію, которое прямо сводится къ продолжающимъ дѣйствовать на чувство анимистическимъ и анималистическимъ пережиткамъ, въ употребленіи мясныхъ блюдъ во время отдѣльныхъ празднествъ, несомнѣнно, сохранились потускнѣвшіе и вмѣстѣ съ тѣмъ видоизмѣненные рудименты жертвенныхъ обрядовъ. Хотя зарожденіе этихъ послѣднихъ также относится къ очень раннему времени, однако, ихъ ближайшими исходными пунктами являются позднѣйшія, обыкновенно и теперь еще справляемыя празднества, соединявшіяся нѣкогда съ жертвенными пиршествами. Но эти былыя жертвенныя пиршества претерпѣли здѣсь измѣненія въ двоякомъ смыслѣ. Во-первыхъ, они утратили свое миѳологически-религіозное значеніе: будучи символами праздничнаго настроенія, они въ то же время безусловно подчиняются всѣмъ обыденнымъ правиламъ, регулирующимъ наши обѣденные обычаи вообще; во-вторыхъ, они почти сплошь измѣнили свои объекты. Даже пасхальный агнецъ въ значительной мѣрѣ утратилъ свой характеръ жертвеннаго животнаго уже въ еврейскомъ празднованіи Пасхи. Въ христіанскомъ мірѣ онъ мало-по-малу уступилъ мѣсто какому-нибудь другому пасхальному кушанью,—эволюція, испытываемая всѣми обычаями, утратившими свой религіозный смыслъ; послѣ того какъ внѣшній характеръ празднества одерживаетъ побѣду надъ его внутреннимъ значеніемъ, былое жертвенное пиршество продолжаетъ жить лишь въ привычкѣ потреблять по праздникамъ лучшую пищу, чѣмъ въ обыденное время.

Если отвлечься отъ тѣхъ превращеній, которыя претерпѣло внутреннее содержаніе культа животныхъ уже въ періодъ его существованія и затѣмъ въ его позднѣйшихъ пережиткахъ, оказывавшихъ вліяніе послѣ его исчезновенія, то оказывается, что эти послѣдніе — особенно, обычаи устранять, а въ извѣстныхъ случаяхъ, наоборотъ, поощрять потребленіе животныхъ — чрезвычайно приближаются къ первобытному тотемизму; и невольно является искушеніе разсматривать ихъ самихъ, какъ рудименты тотемизма [2]). Однако, ближайшее изслѣдованіе нигдѣ не подтверждаетъ этого предположенія. Во всѣхъ случаяхъ, въ которыхъ намъ вообще удается прослѣдить до первоистоковъ

---

[1]) Относительно реакціи чувства на смутно сознаваемыя представленія ср. Physiologische Psychologie [5], III, стр. 110 и сл.

[2]) И дѣйствительно, руководясь именно этой точкой зрѣнія, N. W. Thomas классифицируетъ свое представляющее крупную научную заслугу собраніе относящихся сюда фактовъ (Animal superstitions and Totemism, Folk-Lore, London, 1900, т. XI, стр. 227 и сл.).

эти отголоски былого культа животныхъ, мы всегда находимъ, съ одной стороны, сравнительно высокую ступень анимализма, сказывающуюся въ почитаніи священныхъ животныхъ, а позднѣе въ развитіи животныхъ жертвоприношеній, съ другой стороны, первобытный анимизмъ, который предшествуетъ всѣмъ этимъ формамъ, возникшимъ изъ культа душъ, и въ то же время переживаетъ ихъ. Въ счастливыхъ или несчастныхъ примѣтахъ, связанныхъ съ опредѣленными животными и носящихъ на себѣ опять-таки анимистическія черты, оба существенные элемента тотемизма—представленіе о животномъ-предкѣ и животномъ-покровителѣ — или отсутствуютъ вовсе, или, въ лучшемъ случаѣ, наблюдаются слабые слѣды второго элемента. Здѣсь еще разъ подтверждается то общее правило, что старѣйшія формы вѣры въ души вмѣстѣ съ тѣмъ и самыя живучія, что они сохраняются даже тогда, когда промежуточныя стадіи давно уже стали жертвой забвенія. Къ этимъ забытымъ ступенямъ миѳологическаго развитія принадлежитъ прежде всего тотемизмъ. Связанный съ опредѣленной стадіей соціальнаго развитія онъ исчезаетъ вмѣстѣ съ этой послѣдней. Однако, между нимъ и дальнѣйшими формами воззрѣній, связанныхъ съ животными, а именно культомъ животныхъ-боговъ и священныхъ животныхъ, имѣется общее родство, которое ярко проявляется и въ упомянутомъ выше внѣшнемъ сходствѣ между остатками вѣры въ животныхъ, утратившими свое былое значеніе, и первобытнымъ тотемизмомъ. И хотя рудименты эти отнюдь нельзя прямо свести къ тотемистическому кругу воззрѣній, тѣмъ не менѣе они являются живыми свидѣтелями психологической согласованности всѣхъ частей данной области и въ то же время ихъ тѣсной связи съ первобытнымъ анимизмомъ.

4. Табу и происхожденіе искупительныхъ церемоній.

a. Табу.

Полинезійское „табу", подобно тотему индѣйцевъ, принадлежитъ къ числу тѣхъ немногихъ, заимствованныхъ изъ языковъ первобытныхъ народовъ словъ, которыя въ сравнительно короткое время перешли во всѣ европейскіе языки. При этомъ на долю табу выпалъ даже болѣе полный успѣхъ, чѣмъ на долю тотема: въ то время какъ послѣдній почти не встрѣчается внѣ области этнологическихъ описаній, первое въ достаточной мѣрѣ проникло въ общій языкъ и примѣняется иногда для характеристики нашихъ собственныхъ взглядовъ и обычаевъ. Если понимать подъ табу, какъ это и соотвѣтствуетъ наиболѣе общему смыслу слова, установленный обычаемъ или точно формулированный въ законѣ запретъ касаться какого-либо предмета, пользоваться имъ для собственнаго употребленія или произносить извѣстныя слова, то, дѣйствительно, не найдется ни одного народа, ни одной ступени культуры, которые были бы вполнѣ чужды ограничивающимъ или поощряющимъ вліяніямъ табу на жизнь и свободу. Табуизмъ есть, слѣдовательно, несравненно болѣе устойчивое явленіе, чѣмъ тотемизмъ. Однако, зарождается онъ въ тѣснѣйшей связи съ самыми ранними формами этого послѣдняго. Поэтому, если мы попытаемся прослѣдить тѣ душевныя движенія, изъ которыхъ воз-

никло все то, что можетъ быть подведено подъ понятіе табу въ узкомъ или широкомъ смыслѣ этого слова, то намъ придется спуститься къ тѣмъ загадочнымъ формамъ, гдѣ заповѣди табу выступаютъ въ непосредственномъ соединеніи съ другими нормами примитивнаго общественнаго строя. Рѣшеніе этой задачи имѣло бы значеніе, выходящее за предѣлы этого ближайшаго вопроса, такъ какъ заповѣди табу принадлежатъ, по всей видимости, къ древнѣйшимъ соціальнымъ нормамъ, и такимъ образомъ проблема ихъ возникновенія уже соприкасается съ болѣе общей проблемой возникновенія правовыхъ нормъ. Однако, насъ здѣсь еще не занимаетъ эта задача, относящаяся къ психологіи права. Поэтому въ дальнѣйшемъ мы будемъ разсматривать табу исключительно со стороны его миѳологическаго и религіознаго значенія. Но и для достиженія этой цѣли чрезвычайно важно спуститься къ глубочайшимъ корнямъ представленій табу, такъ какъ послѣднія принадлежатъ къ числу наиболѣе устойчивыхъ и въ то же время по своимъ мотивамъ наиболѣе измѣнчивыхъ явленій религіознаго развитія.

Прежде всего приходится отмѣтить, что ограниченіе, связанное съ самымъ словомъ „табу", отнюдь не способствовало успѣшности изслѣдованія этого вопроса въ его болѣе широкой постановкѣ. Правда, никакая предвзятость не могла затемнить того факта, что табу полинезійцевъ встрѣчается, хотя частью подъ инымъ названіемъ, въ другихъ мѣстахъ, именно, у обитателей сосѣдней Меланезіи и Микронезіи; равнымъ образомъ не можетъ быть оспариваема наличность, по меньшей мѣрѣ, аналогіи между табу и представленіями того же рода, широко распространенными въ различныхъ странахъ, начиная съ церемоній освященія у сѣверо-американскихъ краснокожихъ и кончая жертвенными и храмовыми предписаніями у египтянъ, семитовъ и другихъ культурныхъ народовъ. Тѣмъ не менѣе, та необычайно повышенная энергія, которой отличаются эти предписанія и запреты въ области господства табу въ собственномъ смыслѣ слова, привела къ тому, что табу Океаніи стали разсматривать, какъ образецъ, стоящій ближе всего къ первоначальной формѣ такихъ заповѣдей и дающій поэтому критерій для оцѣнки прочихъ, болѣе или менѣе сходныхъ съ нимъ, явленій. Между тѣмъ этотъ послѣдній выводъ отнюдь не представляетъ собой чего-либо неопровержимаго или хотя бы просто вѣроятнаго. Какъ разъ при чрезмѣрной напряженности данное явленіе культа легко можетъ воспринять въ себя первоначально чуждые ему элементы, оторвавъ ихъ вполнѣ или отчасти отъ тѣхъ мотивовъ, съ которыми они ближайшимъ образомъ связаны. И въ самомъ дѣлѣ, въ данномъ случаѣ мы должны ожидать этого тѣмъ скорѣе, что ни соціальная культура, ни миѳологія полинезійцевъ не стоятъ на такой первобытной ступени, чтобы можно было надѣяться встрѣтить здѣсь такую систему запретовъ, какъ законы табу, въ ея первоначальной формѣ. Раздѣленіе на сословія и формы господства, съ одной стороны, сравнительно высоко развитая среди этихъ племенъ миѳологія природы, съ другой стороны, придали ихъ табуизму такой характеръ, что въ немъ никакъ нельзя усмотрѣть первичной формы, но скорѣе замѣчаются признаки вырожденія нѣкотораго обычая, связаннаго первоначально съ существенно иными мотивами. Не будемъ поэтому обращать особаго вниманія на слово „табу" и другія подобныя ему, обязанныя своимъ существованіемъ чрезмѣрному и односто-

роннему развитію соотвѣтствующихъ представленій. Встрѣтить эти представленія въ ихъ сравнительно первоначальномъ видѣ мы имѣемъ больше всего основаній тамъ, гдѣ запреты табу, хотя и существуютъ фактически, но еще не развились въ ту силу, которая въ извѣстной мѣрѣ призвана, очевидно, служить позднѣйшимъ соціальнымъ и политическимъ цѣлямъ. Чѣмъ лучше въ рамкахъ данной примитивной культуры обычаи табу согласованы съ другими составными частями миѳологическаго мышленія, и чѣмъ дальше они въ этомъ случаѣ отъ планомѣрной, до мельчайшихъ деталей доведенной выработанности, тѣмъ скорѣе можемъ мы ожидать, что намъ удастся натолкнуться на ихъ первоначальные мотивы. Всего полнѣе условія эти осуществлены опять-таки у австралійскихъ аборигеновъ, у которыхъ обычаи табу отнюдь не представляютъ обособленной, отдѣленной отъ всѣхъ прочихъ воззрѣній и нравовъ, области жизни, какъ это отчасти имѣетъ мѣсто у полинезійцевъ и на сосѣднихъ съ ними островахъ. У австралійцевъ вся жизнь, какъ въ ея повседневныхъ обычаяхъ, такъ и въ ея общественныхъ культахъ и празднествахъ, пропитана представленіями табу; и можно думать, что здѣсь эти послѣднія тѣмъ лучше сохранили свои естественныя связи, чѣмъ менѣе они выдвинулись на первый планъ въ качествѣ самостоятельной силы.

Если мы теперь, отправляясь отъ этихъ точекъ зрѣнія, попытаемся классифицировать различныя заповѣди табу по тѣмъ объектамъ, трогать или употреблять которые воспрещается или вообще или при извѣстныхъ условіяхъ, то мы можемъ раздѣлить ихъ на *три* класса. Первый охватываетъ *животныхъ*, которыхъ воспрещено убивать или употреблять въ пищу. Ко второму принадлежатъ въ извѣстныхъ жизненныхъ условіяхъ *человѣкъ* и составляющіе его собственность предметы одежды, вооруженія, питанія. Наконецъ, третій заключаетъ въ себѣ всѣ прочіе объекты, на которые можетъ переходить запретъ табу опять-таки въ извѣстныхъ лишь случаяхъ,— таковы деревья, другія растенія, участки земли, постройки и т. д. Къ первому классу у всѣхъ тѣхъ племенъ, среди которыхъ распространенъ тотемизмъ, относятся *животныя-тотемы*. Въ этомъ случаѣ табу, покоящееся на данномъ животномъ, образуетъ существенную составную часть вѣры въ тотемовъ, и въ этой связи разсматриваемое явленіе уже было изслѣдовано нами съ достаточной подробностью. Принимая во вниманіе аналогичныя явленія при другихъ формахъ табуизма, здѣсь приходится только напомнить о томъ рядѣ послѣдовательныхъ смягченій, который можетъ проходить табу, наложенное на извѣстное животное. Самое общее, и по всей вѣроятности, самое первоначальное проявленіе табуизма этого типа состоитъ въ томъ, что опредѣленной группѣ людей запрещается употреблять въ пищу мясо своихъ собственныхъ тотемовъ, а зачастую и охотиться на нихъ, въ то время какъ для членовъ другого тотема это табу не имѣетъ силы. Знаменательно далѣе, что существуетъ два условія, при которыхъ наложенное табу можетъ быть снято. Первое, порожденное, быть-можетъ, случаями крайняго недостатка пищи, заключается въ томъ, что мясо животнаго разрѣшается принадлежащимъ къ его тотему, если оно предлагается имъ товарищами, принадлежащими къ другому тотему, а иногда вообще какимъ-нибудь другимъ человѣкомъ. Другое, характерное для обычаевъ табу, условіе состоитъ въ томъ, что въ извѣстныхъ торжественныхъ слу-

чаяхъ потребленіе тотемнаго животнаго, правда, зачастую въ ничтожныхъ количествахъ, вмѣняется въ обязанность.

Существенно иной характеръ имѣетъ табу второго рода, объектомъ котораго служитъ человѣкъ. Оно уже съ самаго начала ограничивается такими условіями, которыя для предмета табу могутъ наступить лишь въ исключительныхъ жизненныхъ случаяхъ. Такъ юноши во время празднества посвященія въ мужи бываютъ обыкновенно табу; равнымъ образомъ во время этого праздника табу налагается на отношенія между мужчинами и женщинами. Далѣе, во многихъ случаяхъ женщина есть табу тотчасъ послѣ родовъ и въ теченіе менструаціи, таково же новорожденное дитя, больной человѣкъ и покойникъ. Но въ то время какъ всѣ эти табу, касающіяся самой личности, имѣютъ силу лишь въ теченіе нѣкотораго времени, на собственность человѣка, находящуюся въ непрерывномъ употребленіи, накладывается постоянное табу для всякаго другого, — таковы одежды, орудія и въ особенности оружіе. Наконецъ, къ личной собственности относится въ Австраліи и новое тотемное имя, получаемое юношей при посвященіи въ мужи, имя, остающееся тайнымъ именно потому, что на немъ покоится табу.

Болѣе измѣнчивы табу третьяго вида, накладываемыя на деревья, прочія растенія, мѣста, дома. Здѣсь наблюдается лишь то общее правило, что мѣста, которыя по какимъ-либо причинамъ вызываютъ страхъ или отвращеніе, или способствуютъ нарушенію запретовъ табу, сами подвергаются табу. Таковы уединенныя ущелья или хижины только-что умершихъ. Равнымъ образомъ запрещается употреблять названіе мѣстъ, служащихъ для тотемныхъ празднествъ. Наконецъ, когда австраліецъ посѣщаетъ чужое племя, онъ нерѣдко ѣстъ лишь такія кушанья, которыя ему даютъ другіе, и долженъ спать на листьяхъ, чтобы не коснуться земли [1]).

Если сравнить съ этими и подобными имъ обычаями, широко распространенными и въ другихъ областяхъ первобытной культуры, но лишь иногда нѣсколько суженными благодаря отмиранію тотемизма, богато развитые законы табу у полинезійцевъ, на островахъ Фиджи и во многихъ пунктахъ Малайскаго архипелага, то и здѣсь мы встрѣтимся съ явленіями почти точь-въ-точь такими же. Даже въ Новой Зеландіи и на Фиджи, гдѣ табу превратилось было въ силу, непрерывно угрожающую жизни и безопасности отдѣльныхъ лицъ, мы едва ли отыщемъ такую форму его, которая не имѣла бы себѣ аналога въ самыхъ распространенныхъ представленіяхъ австралійцевъ и другихъ первобытныхъ народовъ. Но въ соотвѣтствіи съ измѣнившимися культурными условіями, сфера примѣненія табу частью расширилась, частью же, и въ другихъ отношеніяхъ, нѣсколько сократилась. Наряду съ запрещеніемъ мяса животныхъ, которое благодаря упавшему значенію тотемизма отступаетъ сравнительно на задній планъ, мы находимъ здѣсь такія же, какъ и въ другихъ мѣстахъ, табу, наложенныя на извѣстныя мѣста, а именно тѣ, которыя служатъ для совершенія магическихъ обрядовъ, на трупы, на родильницъ и новорожденныхъ дѣтей. И здѣсь запреты этого рода особенно охраняютъ кровь, волосы и другія части человѣческаго тѣла, которыя, по-

---

[1]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia, стр. 400, 402, 583 и сл. и во многихъ другихъ мѣстахъ.

добно головѣ, считаются спеціальными носителями душъ. Въ виду этого запрещено пить кровь или проливать ее на землю, которая сама тогда становится табу. Равнымъ образомъ стрижка волосъ на головѣ жрецовъ и вождей считалась у полинезійцевъ, а часто и въ другихъ мѣстахъ, операціей, которую можно совершать лишь съ извѣстными церемоніями. Тяжелымъ преступленіемъ было также прикосновеніе къ головѣ этихъ лицъ.

Чрезвычайно распространено у полинезійцевъ было табу на слова и имена, при чемъ и этотъ запретъ обыкновенно ограничивался господствующими классами. Такъ, имя гавайскаго князя становилось табу съ того момента, какъ онъ дѣлался правителемъ: имя это и всѣ похожія на него слова изгонялись изъ языка, — обычай, соотвѣтствующій тайнымъ тотемнымъ именамъ, получаемымъ австралійскими юношами при посвященіи въ мужи. Сходенъ съ этимъ тотъ, встрѣчающійся въ негритянскихъ странахъ, обычай, согласно которому всѣ, носящіе имя одинаковое съ государемъ, должны отказаться отъ него съ момента вступленія ихъ державнаго тезки на престолъ. Сюда же относится, наконецъ, распространенный у тѣхъ же австралійцевъ и африканцевъ запретъ произносить имя умершаго, что среди благородныхъ можетъ повести къ временному или даже постоянному устраненію слова изъ обиходнаго языка. Впрочемъ, въ этомъ усиленномъ примѣненіи табу въ зависимости отъ сословія и общественнаго положенія того, къ кому оно примѣняется, сказываются уже, очевидно, вліянія, выходящія за первоначальныя границы табу и свидѣтельствующія о значительномъ измѣненіи стимуловъ къ выполненію его заповѣдей. Гдѣ соціальная дифференціація еще слаба, какъ, напримѣръ, въ Австраліи, тамъ и заповѣди табу примѣняются ко всѣмъ довольно равномѣрно. Въ Полинезіи же установлены градаціи въ связи съ рангомъ и достоинствомъ. Глава племени, какъ священная особа, есть табу. Прикоснуться къ нему—преступная дерзость, но и онъ самъ подчиненъ строжайшимъ предписаніямъ табу. Онъ могъ принимать пищу только изъ рукъ своихъ слугъ, такъ какъ его собственное прикосновеніе дѣлало кушанья табу, слѣдовательно, непригодными къ потребленію. Приближаться къ его головѣ, даже просто проходить надъ нимъ въ верхнемъ этажѣ зданія, было воспрещено. Съ другой стороны, все, къ чему прикоснулся благородный, становилось табу для всѣхъ остальныхъ. Отсюда явился обычай закрѣплять право собственности посредствомъ торжественнаго провозглашенія табу, — обычай, примѣнявшійся среди полинезійцевъ знатными людьми для упроченія своей собственности, но также и для произвольнаго присвоенія чужого имущества. Такимъ образомъ, по раздѣленіи на сословія запреты табу стали служить интересамъ благородныхъ и богатыхъ, увеличивая ихъ могущество, — привилегія, которая на самыхъ высшихъ ступеняхъ общественной лѣстницы опять-таки превращалась въ невыносимое стѣсненіе, такъ какъ несчастный властелинъ Фиджи или Маори не могъ уже почти ступить ни шагу безъ нарушенія какого-либо изъ законовъ табу [1]).

---

[1]) Относительно полинезійскихъ обычаевъ табу ср. Gerland (Waitz), Anthropologie der Naturvölker, VI, стр. 336 и сл. О малайскихъ: W. W. Skeat, Malay Magic, 1900, стр. 23 и сл., 342 и сл. Обстоятельную сводку, охватывающую обычаи табу и въ другихъ областяхъ, даетъ Frazer, The golden Bough², т. I, стр. 319 и сл. Ср. также его статью «Табу» въ Encyklop. brit., 9 изд., т. XXIII, стр. 15 и сл.

Какъ нельзя болѣе очевидно, что измѣнившееся состояніе культуры вызвало здѣсь перемѣну въ мотивахъ, которая не могла, правда, окончательно стереть первоначальное значеніе табу, но все же оттѣснила назадъ тѣ тенденціи, которыми опредѣлялось нѣкогда его примѣненіе. Характерно для этой перемѣны то обстоятельство, что, какъ это отмѣтили ранніе наблюдатели полинезійскаго табу, причиной явилось какъ-разъ стремленіе знати обезпечить свою собственность отъ захватовъ [1]). При всей своей неправильности, толкованіе это все-же очень отчетливо намѣчаетъ то направленіе, въ которомъ, удаляясь отъ своихъ подлинныхъ первоистоковъ, развивались, если не всѣ, то, по крайней мѣрѣ, очень многіе изъ обычаевъ табу. По существу же болѣе правильно было бы сказать, что понятіе табу совпадаетъ съ понятіемъ божественнаго или священнаго, по меньшей мѣрѣ въ Полинезіи и родственныхъ ей по культурѣ областяхъ, гдѣ, согласно господствующимъ воззрѣніямъ, личная неприкосновенность государя и знати, а также охрана ихъ имущества посредствомъ наложенія табу, опирается на религіозные мотивы, близкіе къ тѣмъ, которые играютъ роль при освященіи храма или какого-либо святого мѣста. Но если сословный и имущественный строй полинезійцевъ относится къ той ступени культуры, которая оставляетъ далеко за собой зачатки обычаевъ табу, то совершенно то же самое можно сказать о религіозныхъ представленіяхъ и культурахъ этихъ народовъ. Полинезійцы, вообще говоря, разсматривали заповѣди табу, какъ божественныя заповѣди, относя ихъ къ опредѣленнымъ богамъ, подобно тому какъ это имѣетъ мѣсто при освященіи храмовъ или жертвенныхъ мѣстъ; однако, здѣсь, очевидно, уже совершилась ассимиляція нѣкотораго болѣе ранняго обычая миѳологіей природы, сложившейся гораздо позднѣе, по крайней мѣрѣ, въ области данныхъ представленій. Въ своей первоначальной и вмѣстѣ съ тѣмъ самой устойчивой формѣ, каковъ страхъ передъ извѣстными животными, трупами, больными или жуткими мѣстами, табуизмъ существуетъ гораздо раньше, чѣмъ возникаютъ опредѣленно очерченныя фигуры боговъ, заповѣдями которыхъ могли бы быть признаны предписанія табу. И такъ какъ не табу возникло изъ представленій о богахъ, а скорѣе наоборотъ, боги заимствовали свою святость у имѣвшихся уже въ наличности представленій табу, то и противоположность понятій святого и нечистаго не есть корень табу, но принадлежитъ къ числу его плодовъ, при посредствѣ которыхъ само табу оказало рѣшительное вліяніе на дальнѣйшее развитіе культа и исходящее отъ культа возвышеніе представленій о богахъ.

Такимъ образомъ, если мы хотимъ ознакомиться съ дѣйствительными источниками табу, мы должны спуститься на значительно болѣе низкую ступень миѳологическаго мышленія. Не духомъ господства и жаждою власти и не культомъ храмовъ и священныхъ мѣстъ порождено табу, хотя оно и послужило на пользу каждому изъ этихъ мотивовъ, когда для нихъ наступило время. Источники его лежатъ глубже; они бьютъ тамъ, гдѣ берутъ свое начало самыя первобытныя и въ то же время самыя устойчивыя движенія человѣческой души: страхъ передъ демоническими силами. Эти послѣднія охраняютъ отъ прикосновенія тѣло умершаго, а также тотемное

[1]) Waitz-Gerland, l. c., стр. 343.

животное, въ которомъ первобытный человѣкъ, по всей вѣроятности, видѣлъ нѣкогда превращенную душу своего предка, а затѣмъ, путемъ естественнаго переноса этого представленія, и самого предка-животное. Они же заставляютъ отступить передъ мѣстомъ, гдѣ разыгрывались волшебныя церемоніи, или передъ человѣкомъ, на которомъ покоятся волшебныя чары, напримѣръ, передъ юношей послѣ посвященія въ мужи, передъ отправляющимся въ походъ или возвращающимся изъ похода воиномъ, передъ больнымъ, родильницей и новорожденнымъ ребенкомъ. Эти демоническія силы увеличиваютъ сферу своей дѣятельности и охватываютъ новые объекты, по мѣрѣ того какъ расширяется кругозоръ, возникаютъ новые интересы и мѣняются соціальныя отношенія. Мало-по-малу слѣдованіе заповѣдямъ табу принимаетъ характеръ чисто внѣшнихъ актовъ, выполняемыхъ во многихъ случаяхъ инстинктивно, лишь подъ давленіемъ разъ установленнаго принужденія; вмѣстѣ съ тѣмъ содержаніе этихъ заповѣдей разростается, и онѣ начинаютъ захватывать такія области жизни, которыя раньше были имъ чужды. Однако, при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ табу сохраняетъ характеръ повелительной заповѣди, нарушеніе которой должно быть искуплено. Первоначально табу есть не что иное, какъ объективировавшійся страхъ передъ демоническими силами, скрытыми въ предметѣ, на который оно наложено; оно воспрещаетъ раздражать эти силы и повелѣваетъ, разъ эти послѣднія умышленно или неумышленно оскорблены, позаботиться о томъ, чтобы избѣгнуть мести демоновъ. Когда измѣняются мотивы, оно превращается мало-по-малу въ самодовлѣющую силу. Мѣсто принужденія, порождаемаго страхомъ передъ демонами, заступаетъ принужденіе обычая, преданія и, наконецъ, закона. Такимъ образомъ, табу есть древнѣйшій кодексъ законодательства, не писанный, но утверждающій свое господство надъ людьми посредствомъ страха и ужаса. Лежащая на немъ печать древнѣйшаго законодательства сказывается еще и въ томъ, что содержаніе его непосредственно состоитъ не изъ заповѣдей, а изъ запретовъ. Та единственная, не высказанная заповѣдь, которая скрывается за всѣми, чрезвычайно измѣнчивыми въ зависимости отъ мѣста и времени, запретами табу, состоитъ въ слѣдующемъ: „Бойся навлечь на себя гнѣвъ демоновъ!“.

b. Священное и нечистое.

Въ области первобытнаго анимизма намѣчаются уже, какъ мы видѣли, разнообразнѣйшіе пути, приводящіе его къ вѣрѣ въ демоновъ; на болѣе высокой ступени миѳологическаго развитія табу составляетъ подобное же соединительное звено между тотемизмомъ и культомъ демоновъ. Тотемное животное есть, если и не единственный первоначальный, то во всякомъ случаѣ одинъ изъ самыхъ первоначальныхъ объектовъ табу; оно принадлежитъ вмѣстѣ съ тѣмъ къ числу тѣхъ объектовъ, въ примѣненіи къ которымъ уже очень рано осуществилось раздѣленіе, оказавшее затѣмъ рѣшающее вліяніе на новыя формы культа, а черезъ ихъ посредство и на формированіе самихъ религіозныхъ представленій. Мы имѣемъ въ виду различеніе понятій священнаго и нечистаго.

По отношенію къ первичнымъ зачаткамъ табу это раздѣленіе еще не имѣло мѣста. Именно поэтому понятія эти тогда вообще не существовали въ своемъ специфическомъ значеніи, которое они могутъ пріобрѣсти, только противопоставляясь другъ другу. Человѣкъ, животное, участокъ земли, на которыхъ покоится табу, или тѣ носители душъ (кровь, выдѣленія тѣла, волосы, ногти), которые считались табу, демоничны, а не священны; въ то же время они еще не могутъ быть названы нечистыми въ томъ смыслѣ, который установился за этимъ понятіемъ впослѣдствіи, когда нечистое было противопоставлено священному. Выраженіе табу лучше всего подходитъ къ еще не дифференцированному, безразлично стоящему между указанными противоположностями, значенію демоническаго, ибо оно выдвигаетъ на первый планъ какъ-разъ тотъ признакъ, который на всѣ времена остается общимъ у священнаго и нечистаго: страхъ передъ прикосновеніемъ къ данному объекту. Эта навсегда остающаяся общность важнаго признака заключаетъ уже въ себѣ указаніе на то, что первоначально между обѣими областями существовало согласіе, уступившее мѣсто дифференціаціи лишь подъ вліяніемъ условій позднѣйшаго развитія, которое въ концѣ концовъ превратило ихъ въ противоположности. Правда, въ главныхъ областяхъ распространенія табу, въ Полинезіи и на сосѣднихъ островахъ, обычаи табу, очевидно, уже переросли состояніе полной индифферентности между священнымъ и нечистымъ, хотя эти послѣднія понятія еще не превратились въ такія противоположности, какъ нѣкогда у евреевъ и прочихъ семитовъ. Но все же подъ вліяніемъ миѳологіи природы и исходящаго отъ нея культа все, имѣющее ближайшее отношеніе къ богамъ, напримѣръ, храмы и святилища, жрецы и властители, было возведено въ объекты табу, и притомъ не только въ повышенной степени, но и въ качественно облагороженномъ видѣ благодаря воздѣйствію побочныхъ представленій объ особомъ божественномъ покровительствѣ [1]). Состоянія полной индифферентности можно ожидать скорѣй у тѣхъ еще болѣе примитивныхъ народовъ, у которыхъ культъ и раздѣленіе на сословія мало развиты и само табу остановилось на сравнительно очень низкой своей ступени. И въ самомъ дѣлѣ, это имѣетъ, повидимому, мѣсто въ упомянутыхъ выше скрытыхъ табу австралійцевъ и нѣкоторыхъ племенъ Меланезіи, до сихъ поръ не затронутыхъ внѣшними культурными вліяніями. Правда, и здѣсь наблюдаются повсемѣстно различія въ интенсивности табу. Такъ, напримѣръ, употребленіе въ пищу животнаго-тотема можетъ быть обложено болѣе строгимъ табу, чѣмъ нарушеніе правилъ заключенія брака или прикосновеніе къ трупу. Но самый характеръ табу остается при этомъ неизмѣннымъ; равнымъ образомъ послѣдствія его нарушенія въ существенномъ вездѣ совпадаютъ: они состоятъ въ болѣзняхъ или смерти. А именно, накожныя болѣзни, нарывы или сыпи, считаются здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, послѣдствіемъ недозволеннаго прикосновенія, очевидно, на томъ основаніи, что кожа руки, а затѣмъ и вообще вся кожа, какъ та часть тѣла, которая непосредственно нарушила табу, должна прежде всего подвергнуться мести демонической силы, скрывающейся въ данномъ предметѣ. Во всѣхъ такихъ случаяхъ представленія табу стоятъ, очевидно, въ тѣснѣйшей связи съ представленіями о заколдованности, точно также какъ слѣдующія за нарушеніемъ заповѣдей табу церемоніи очищенія и другія искупительныя операціи безспорно носятъ характеръ расколдовыванія. Здѣсь мы еще не выходимъ за предѣлы первоначальнаго мотива табу; всецѣло и исключительно объективированнымъ страхомъ является эта свойственная первобытному табу вѣра въ демоническую силу, которая скрыта въ предметѣ и мститъ за свое оскорбленіе, околдовывая человѣка, притронувшагося къ этому предмету или давшаго ему незаконное употребленіе. Первобытный священный страхъ еще не раздѣлился здѣсь на тѣ двѣ формы, которыя онъ принимаетъ на болѣе высокой ступени развитія: на преклоненіе и отвращеніе.

[1]) Waitz-Gerland. Anthropologie der Naturvölker, VI, стр. 349.

Какъ же возникаетъ это раздѣленіе? Вопросъ этотъ имѣетъ одинаково важное значеніе и для психологіи аффектовъ и для исторіи формъ вѣры и культа. Въ дѣйствительности, обѣ эти стороны совпадаютъ, такъ какъ дифференцированіе аффектовъ осуществляется лишь въ ихъ объектахъ и вмѣстѣ съ этими объектами. Какъ преклоненіе и отвращеніе соединяются въ менѣе опредѣленномъ душевномъ движеніи священнаго страха передъ предметомъ, точно также и этотъ страхъ испытывается еще безразлично и передъ священнымъ и передъ нечистымъ. Перваго не должно касаться, потому что оно само этимъ оскверняется, т.-е. становится нечистымъ; второе отталкиваетъ, потому что наноситъ вредъ прикоснувшемуся и лишаетъ его, если не присущей ему доли святости, то во всякомъ случаѣ того блага, которое несетъ съ собою святость. Въ этой взаимной связи понятій продолжаетъ еще долгое время сказываться ихъ первоначальное единство. Въ полныя противоположности превращаются они лишь тогда, когда выходятъ изъ сферы низшихъ представленій о демонахъ и переносятся на представленія о божествахъ, выработанныя миѳологіей природы. Тогда священнымъ становится все то, что свойственно или угодно самому божеству, нечистымъ все то, что ему не угодно. Такъ, согласно левитскому законодательству евреевъ, нечистое ненавистно Ягве, святъ же онъ самъ и все то, что ему благоугодно. Когда противоположность священнаго и нечистаго сводится такимъ образомъ къ волѣ божества, дѣйствительное происхожденіе обоихъ понятій тѣмъ самымъ, разумѣется, затемняется, и лишь смутные слѣды выдаютъ ихъ былую связь. Такъ, у семитовъ роль животныхъ, потребленіе которыхъ было воспрещено, зачастую являлась двойственной: свинья, напримѣръ, въ позднѣйшую эпоху вездѣ причислялась къ нечистымъ животнымъ, между тѣмъ въ болѣе ранній періодъ сирійцы, повидимому, считали ее священнымъ животнымъ [1]). Впрочемъ, у евреевъ такого рода колебаніямъ навсегда положилъ конецъ законъ, установившій до мельчайшихъ деталей границы между обоими областями.

Въ законѣ этомъ особенно ясно выступаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и руководящія основанія для такого раздѣленія. Онъ состоитъ, коротко говоря, въ томъ, что заповѣди табу переносятся изъ области представленій о демонахъ въ область представленій о богахъ. Богъ, которому созидаютъ храмы и алтари, приносятъ жертвы, въ честь котораго устраиваютъ празднества, культъ котораго осуществляется подъ руководствомъ

[1]) R. Smith, Die Religion der Semiten, стр. 112.

прочно организованнаго сословія священнослужителей, — такой богъ возбуждаетъ иную и болѣе высокую форму священнаго страха, чѣмъ толпа низшихъ демоновъ; и возникшая такимъ путемъ разница въ оцѣнкѣ этихъ двухъ представленій обостряется тѣмъ сильнѣе, что старая вѣра въ демоническія волшебныя связи отнюдь не вытѣсняется новыми богами. Наоборотъ, отмѣченная нами выше противоположность переносится скорѣе въ самый распорядокъ культа, жрецы котораго ревностно стараются урегулировать посредствомъ твердыхъ правилъ дотолѣ текучій составъ богослуженія и устанавливаютъ точныя предписанія относительно того, что дозволено и угодно богу и что не дозволено и противно его волѣ. Но угодное богу священно, неугодное ему запятнано въ глазахъ вѣрующаго и, слѣдовательно, нечисто. Типичный примѣръ выработки этихъ понятій въ ихъ взаимной противоположности представляетъ еврейскій жреческій кодексъ съ его обиліемъ предписаній и запретовъ относительно пищи и всякаго рода иныхъ правилъ о томъ, что дозволено и что воспрещено дѣлать еврею. Впрочемъ, аналогичный уклонъ въ сторону интенсивнаго развитія этого представленія о богѣ, строго слѣдящемъ за всѣми поступками людей, свойственъ, повидимому, семитической расѣ вообще. Онъ выступаетъ также въ исламѣ, и уже въ до-магометанскомъ язычествѣ арабовъ замѣтны ясные его слѣды [1]). Какъ бы то ни было, явленія эти распространены не только среди семитовъ. Вездѣ вообще, гдѣ представленія табу перенесены изъ области вѣры въ демоновъ въ болѣе высокую область вѣры въ боговъ, начинаетъ обнаруживаться интересующее насъ раздѣленіе. Оно сказывается уже въ полинезійскихъ обычаяхъ табу, гдѣ о немъ свидѣтельствуетъ наличность табу различной степени, болѣе строгаго по отношенію къ богамъ и ихъ святынямъ и болѣе легкаго, допускающаго обходъ или даже игнорированіе, въ другихъ случаяхъ. Такъ храмъ, идолъ божества, а также домъ властелина считались абсолютно неприкосновенными; напротивъ, табу, связанное съ прикосновеніемъ къ трупу, съ употребленіемъ въ пищу извѣстныхъ кушаній, въ случаяхъ нужды могло нарушаться.

Разсмотрѣнные нами факты показываютъ, повидимому, что вездѣ, гдѣ мы можемъ наблюдать эти соотносительныя понятія священнаго и нечистаго, такъ сказать, въ процессѣ ихъ возникновенія, ихъ противопоставленіе сопровождается смѣною миѳологическихъ ступеней, изъ которыхъ болѣе ранняя не исчезаетъ вполнѣ, когда наступаетъ слѣдующая, но продолжаетъ существовать въ формѣ низшей религіозной оцѣнки, мало-по-малу соединяющейся съ чувствомъ презрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, мы находимъ здѣсь лишь дальнѣйшее подтвержденіе того факта, съ которымъ мы уже встрѣчались ранѣе, особенно при изслѣдованіи развитія нѣкоторыхъ животныхъ-тотемовъ въ священныхъ животныхъ. А именно: когда начинается господство боговъ, демоны не исчезаютъ окончательно; они частью отступаютъ въ низшую сферу, частью превращаются во враждебныя, ненавистныя богамъ существа. Явленіе это красною нитью проходитъ черезъ исторію всѣхъ религій, и даже наши теперешнія народныя вѣрованія заключаютъ въ себѣ не только слѣды первобытной вѣры въ демоновъ вообще, но въ частности и той ея формы, которая связана съ опредѣленными, почитаемыми за демоническіе,

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², стр. 101 и сл.

объектами. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, всѣ основанія усмотрѣть въ этомъ раздѣленіи представленій священнаго и нечистаго одно изъ первыхъ дѣйствій закона, наблюдаемаго во всѣхъ миѳологіяхъ, — закона, согласно которому пройденная ступень, именно потому, что она превзойдена и оттѣснена слѣдующей, продолжаетъ существовать въ приниженной формѣ, такъ что свойственные ей предметы поклоненія превращаются въ предметы отвращенія. Но въ данномъ случаѣ, когда, повидимому, впервые совершается такой глубокій переворотъ, это приниженіе предыдущаго послѣдующимъ приводитъ еще къ тому, что аффекты преклоненія и отвращенія благодаря контрасту, въ которомъ они выступаютъ по отношенію другъ къ другу, впервые вообще возникаютъ какъ ясно выраженныя противоположности; они впервые распредѣляются здѣсь между различными объектами вмѣсто того, чтобы сливаться, какъ это было раньше, въ одномъ неопредѣленномъ чувствѣ страха передъ демоническими силами. Если подъ этимъ угломъ зрѣнія разсмотрѣть еврейскій жреческій кодексъ, то всѣ его предписанія можно будетъ охватить слѣдующей общей формулой: нечисто все то, съ чѣмъ первобытная вѣра въ души и чародѣйство связывала нѣкогда представленіе о демонической и, слѣдовательно, угрожающей силѣ, или же, наоборотъ, о силѣ желанной благодаря тому волшебному дѣйствію, которое она несетъ съ собой. Чисто же все то, что благоугодно Ягве, и, слѣдовательно, въ первую голову то, что онъ охотно принимаетъ въ качествѣ жертвы. Поэтому среди животныхъ нечисты по преимуществу наиболѣе распространенныя животныя-души, каковы змѣя, мышь, ящерица и т. п. Они не только, подобно многимъ другимъ животнымъ, оскверняютъ того, кто трогаетъ ихъ падаль, но и все вообще, съ чѣмъ приходятъ въ соприкосновеніе. Сосудъ долженъ быть разбитъ, кухонный очагъ разрушенъ (Левитъ 11, 29—35). Нечисты, правда, и многія другія животныя, напримѣръ, всѣ водныя, за исключеніемъ рыбъ, покрытыхъ чешуей, далѣе зайцы, барсуки, верблюды, многія птицы. Но эти уже въ меньшей степени: мясо ихъ нельзя ѣсть, но производимое ими оскверненіе можетъ быть устранено мытьемъ. Равнымъ образомъ прикосновеніе къ человѣку, покрытому сыпью, или къ родильницѣ оскверняетъ всякаго, а священника, кромѣ того, прикосновеніе къ покойнику. Наоборотъ, чисты среди животныхъ и могутъ быть употребляемы въ пищу: быкъ, ягненокъ, коза и „всѣ четвероногія, имѣющія раздвоенныя копыта и пережевывающія жвачку“ (тамъ же 11, 1 и 22, 17). Знаменательное мѣсто между нечистымъ и священнымъ занимаетъ, наконецъ, к р о в ь. Никто не долженъ потреблять кровь, и потому у тѣхъ животныхъ, которыхъ ѣдятъ, нужно сначала выпустить кровь и засыпать ее землею. Но требуется это не потому, что кровь нечиста, но: „такъ какъ жизнь всякой плоти состоитъ въ ея крови, истребленъ будетъ каждый, кто ее потребляетъ“ (тамъ же 17, 14). Этому же соотвѣтствуетъ и то особое значеніе, которое приписывалось крови при жертвоприношеніяхъ: священникъ долженъ излить кровь передъ жертвенникомъ, какъ самую угодную Ягве жертву, которая только для него предназначена.

Во всѣхъ этихъ предписаніяхъ еще достаточно отчетливо просвѣчиваютъ старыя заповѣди табу. Однако, въ двухъ направленіяхъ эти послѣднія претерпѣли существенную перемѣну. Съ одной стороны, область примѣненія табу, — именно, въ запретахъ, накладываемыхъ на пищу, — далеко расшири-

лась за свои прежнія границы: не только животныя-души и другія демоническія животныя считались табу, были воспрещены, быть-можетъ, потому, что они играли роль въ культахъ другихъ боговъ, но во многихъ случаяхъ запретъ имѣлъ за собой, повидимому, лишь то основаніе, что потребленіе соотвѣтственнаго мяса было вообще необычнымъ. Въ каждомъ постановленіи этого обстоятельнаго кодекса сказывается ревностное стремленіе опекавшаго всю народную жизнь жреческаго сословія свести все дозволенное и недозволенное къ непосредственной божественной заповѣди или запрету. Чрезвычайно знаменательно во всякомъ случаѣ, что общеизвѣстныя животныя-души, очевидно, особенно ненавистны богу и что потребленіе крови, которая для самого Ягве является самой угодной жертвой, влечетъ за собой неумолимое проклятіе. Получается даже такое впечатлѣніе, что жреческій запретъ умышленно направляется противъ прежнихъ, несомнѣнно распространенныхъ нѣкогда и среди евреевъ, вѣрованій, согласно которымъ человѣкъ, съѣдая животнаго предка, усваиваетъ себѣ его душу, а, выпивая его кровь, становится причастнымъ скрытымъ въ немъ душевнымъ силамъ. Этотъ свойственный первобытнымъ народамъ мотивъ потребленія крови охраняемый левитами законъ превращаетъ просто въ мотивъ запрета. Второй признакъ, свидѣтельствующій объ измѣненіи первоначальныхъ заповѣдей табу, состоитъ здѣсь въ томъ, что какъ область запретнаго охватываетъ собой различныя степени, точно также отъ просто дозволеннаго отдѣляется богоугодное, какъ высшая ступень. Это оказываетъ потомъ вліяніе и на предписанія, касающіяся пищи, такъ какъ впереди всѣхъ разрѣшенныхъ къ потребленію животныхъ идутъ тѣ, которыя наиболѣе угодны богу въ качествѣ предмета жертвоприношеній. Быкъ, ягненокъ, коза — животныя, наиболѣе цѣнныя для номада—становятся путемъ непосредственнаго перенесенія этой человѣческой оцѣнки на само божество самыми угодными для бога жертвами и затѣмъ, путемъ обратнаго перенесенія на человѣка, самыми богоугодными яствами.

Послѣ того какъ священное и нечистое отдѣлились такимъ образомъ другъ отъ друга, образовавъ посрединѣ нейтральную зону просто дозволеннаго, священное наряду со старымъ способомъ выраженія въ формѣ страха, роднящаго его съ первобытнымъ табу, начинаетъ вырабатывать новые способы выраженія, по мѣрѣ того какъ лежащее въ его основѣ чувство преклоненія, въ свою очередь, раздѣляется на степени различной интенсивности. Въ то время какъ высшая святыня или „святая святыхъ“, божественное присутствіе, открывающееся въ таинственномъ внутреннемъ помѣщеніи храма, доступномъ только главнымъ жрецамъ, навсегда сохраняетъ на себѣ печать древняго табу—порожденное страхомъ запрещеніе прикасаться,—въ иномъ положеніи оказываются предметы меньшей святости, каковы божественныя изображенія, а на болѣе раннихъ ступеняхъ священные камни, находящіеся въ передней, доступной для каждаго вѣрующаго, части храма. Въ отношеніяхъ къ этимъ послѣднимъ чувство преклоненія соединяется съ довѣріемъ и стремленіемъ выразить это довѣріе въ знакахъ любви. Здѣсь играетъ, конечно, роль и тотъ взглядъ, что черезъ посредство тѣснаго прикосновенія и знаковъ любви часть святости съ предмета, котораго касаются, переходитъ на его почитателей. Такъ, уже во времена язычества арабы имѣли

обыкновеніе гладить и цѣловать своихъ идоловъ [1]). Мусульманинъ цѣлуетъ полъ мечети, въ которой онъ становится на молитву, обернувшись лицомъ въ сторону Мекки. Цѣлованіе ноги у статуи божества считалось въ Греціи и Римѣ, а по отношенію къ христіанскимъ святымъ и теперь еще кое-гдѣ считается, знакомъ благочестивой преданности богу; вмѣстѣ съ тѣмъ и папа, какъ живой представитель святыхъ на землѣ, допускаетъ подобнаго рода выраженіе преданности къ себѣ въ видѣ особаго знака своего благоволенія. Такимъ образомъ, развившіеся изъ табу противоположные аффекты сами собой создали также и контрастирующія формы выраженія. Лишь въ своихъ крайнихъ степеняхъ преклоненіе и отвращеніе удерживаютъ общую черту, свидѣтельствующую объ ихъ быломъ единствѣ: страхъ передъ прикосновеніемъ и приближеніемъ къ своему объекту.

Если здѣсь еще продолжаютъ слышаться отзвуки существовавшей нѣкогда связи, то, съ другой стороны, это указываетъ на внутреннія психологическія соотношенія, объясняющія какъ первоначальное распаденіе демоническаго на священное и нечистое, такъ и нерѣдко повторяющіеся впослѣдствіи новые переходы ихъ одного въ другое. Демоническое есть табу, потому что оно грозитъ опасностью и потому что оно сообщаетъ эту грозную силу тому, кто къ нему приближается; и такимъ образомъ самъ становится табу. Когда на мѣсто демоническаго становится божественное, оно также остается табу, ибо божество обладаетъ подобною же, но только еще болѣе мощною силой. Равнымъ образомъ сохраняется страхъ передъ его близостью, порождающій мысль, что прикосновеніе къ нему гибельно для всякаго, кромѣ имъ самимъ избраннаго въ посредники жреца. Табу же дѣлаются посвященные богу предметы, такъ какъ они пользуются особой святостью. Но недозволенное прикосновеніе къ нимъ разряжаетъ гнѣвъ божества противъ нарушителя закона и дѣлаетъ его табу въ смыслѣ, противоположномъ святости: божественный гнѣвъ, перешедшій на него, можетъ распространиться и на тѣхъ, кто къ нему прикасается, при чемъ, естественно расширяясь, этотъ рядъ представленій захватываетъ и самое святыню. Такъ, тотъ, кто нарушаетъ священное табу, оскверняетъ и себя и святыню, которой онъ коснулся. Но если здѣсь святыня дѣлается нечистой благодаря нечистому человѣку, то и наоборотъ, она можетъ освятить того, кто подступаетъ къ ней съ надлежащимъ благоговѣніемъ. Поэтому самая профессія жреца становится священной: храмъ отбрасываетъ лучи своей святости на него и все, относящееся къ нему, на его одежды, употребляемую при культѣ утварь. Подобнымъ же образомъ святыня охраняетъ преслѣдуемаго и даже преступника, который ищетъ въ ней прибѣжища: она переноситъ на него свое табу. Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же поступокъ можетъ здѣсь въ зависимости отъ обстоятельствъ, при которыхъ онъ совершается, имѣть противоположныя послѣдствія: на дерзко ворвавшагося въ храмъ святыня низводитъ табу оскверненія и сама становится причастной этому послѣднему; бѣглеца, ввѣряющаго ей свою защиту, она окружаетъ табу святости. Можетъ поэтому случиться, что дѣйствіе, оказываемое соприкосновеніемъ со святыней, неопредѣленно колеблется между этими двумя мотивами. Паломникъ, достигшій

---

[1]) Wellhausen, l. c., стр. 109 и сл.

Мекки, прежде чѣмъ вступить въ Каабу, долженъ снять свои одежды и надѣть чистыя [1]). Мотивируется это тѣмъ, что въ святомъ мѣстѣ обычная одежда была бы освящена и, слѣдовательно, стала бы непригодной для повседневныхъ цѣлей. Но причина, можетъ-быть, заключается и въ томъ, что въ представленіи вѣрующихъ святыня оскверняется, если въ нее вступаютъ въ платьѣ, служащемъ для обыкновеннаго употребленія, и весьма вѣроятно, что въ данномъ случаѣ оба мотива дѣйствовали первоначально совмѣстно. Но въ обычныхъ представленіяхъ народа второй мотивъ несомнѣнно одержалъ перевѣсъ. Вѣдь, еще и понынѣ онъ продолжаетъ дѣйствовать въ нашихъ праздничныхъ обычаяхъ. Рабочая одежда въ церкви все еще воспринимается, какъ своего рода оскверненіе святыни, несмотря на то, что старыя представленія о табу давно уже угасли.

Явленія эти показываютъ, что табу священнаго и нечистаго еще долгое время остаются не вполнѣ раздѣленными и что, строго говоря, цѣль эта окончательно достигается лишь тогда, когда табу нечистаго начинаетъ терять свое религіозное значеніе. Ибо если табу, коренящееся еще всецѣло въ области примитивной вѣры въ демоновъ, несмотря на свою индифферентность, стоитъ въ общемъ ближе къ страху передъ нечистымъ, то не подлежитъ сомнѣнію, что, наоборотъ, въ концѣ этого развитія только табу священнаго сохраняетъ за собой религіозный аффектъ. Табу нечистаго перекочевываетъ теперь цѣликомъ въ область нравовъ и нравственности. Уже отсюда явствуетъ, что способность къ передачѣ, свойственная табу въ обоихъ его формахъ, не должна разсматриваться, какъ какое-то внѣшнее зараженіе, съ которымъ она на первый взглядъ имѣетъ извѣстное сходство. Ибо вопросъ о томъ, въ какомъ именно смыслѣ передается священное табу, рѣшаетъ не прикосновеніе само по себѣ, а лишь сопровождающій его аффектъ. Кто отдается подъ покровительство святыни, тотъ самъ дѣлается священнымъ, такъ какъ подступаетъ къ святынѣ съ чувствомъ этой потребности въ защитѣ. Напротивъ, по отношенію къ тому, кто прикасается къ ней недозволеннымъ образомъ или съ низкими чувствами, она проявляетъ такое же устрашающее дѣйствіе, какое удержали за собой сохранившіяся наряду съ богами демоническія силы и мѣсто ихъ пребыванія. Такимъ образомъ, святыня можетъ какъ освятить, такъ и осквернить того, кто къ ней приближается. Дѣлаетъ ли она фактически то или другое,—это зависитъ всецѣло отъ направленія чувствъ, связанныхъ съ мыслью о данномъ прикосновеніи. Слѣдовательно, обѣ формы табу—какъ табу священнаго, такъ и табу нечистаго—переносятся съ субъекта на объектъ не черезъ ихъ внѣшній контактъ, но этотъ послѣдній дѣйствуетъ лишь, какъ возбудитель аффектовъ, являющихся настоящими носителями табу. Святыня, вообще говоря, дѣлаетъ священнымъ все то, что ей принадлежитъ или къ ней приближается, такъ какъ такая ассоціація чувствъ естественно присуща ей до тѣхъ поръ, пока она не встрѣчаетъ никакихъ особыхъ сопротивленій. Эти послѣднія появляются лишь тогда, когда къ священному приближается недостойный: онъ оскверняетъ себя самого, а затѣмъ оскверненіе это посредствомъ возвратнаго движенія ассоціаціи субъективныхъ чувствъ съ ихъ объектомъ переходитъ на святыню, которая требуетъ теперь особыхъ церемоній очищенія для того, чтобы возстановить свою первоначальную святость.

[1]) R. Smith, Religion der Semiten, стр. 116.

c. *Церемоніи очищенія.*

Съ представленіемъ нечистаго неразрывно связано представленіе объ очищеніи. Тотъ, кто коснулся запретнаго предмета, старается избавиться отъ слѣдовъ, оставленныхъ этимъ прикосновеніемъ. Поэтому сначала церемонія очищенія есть не символъ, а дѣйствительность, такъ какъ нравственное оскверненіе, порождаемое нарушеніемъ заповѣди табу, и видимое, остающееся на коснувшейся табу рукѣ, могутъ быть непосредственно связаны другъ съ другомъ. Новорожденное дитя, родильница, кровь убитаго оставляютъ видимые слѣды, которые желаетъ счистить съ себя тотъ, кто коснулся этихъ запретныхъ объектовъ. Но если эти явленія и могутъ сообщить церемоніямъ очищенія свой чувственный субстратъ, то уже съ самаго начала это совершается лишь въ формѣ ассоціативнаго перенесенія, а не тождества обоихъ представленій. Объ этомъ послѣднемъ рѣчь можетъ итти тѣмъ меньше, что первобытный человѣкъ, какъ извѣстно, не слишкомъ обременяетъ себя требованіями чистоплотности, и потому внѣшнее загрязненіе можетъ восприниматься имъ какъ нѣчто дѣйствительно оскверняющее, лишь въ томъ случаѣ, если съ нимъ соединяется представленіе о демоническомъ дѣйствіи, вызваннымъ прикосновеніемъ къ данному предмету. Кто околдованъ, того надо расколдовать, и церемоніи очищенія по своей внутренней сущности несомнѣнно имѣютъ именно этотъ смыслъ. Актъ очищенія является адэкватной формой такого расколдовыванія лишь потому, что самое прикосновеніе къ запретному разсматривается, какъ переносъ приносящаго вредъ вещества. Именно поэтому церемонія очищенія есть не символъ, но дѣйствительное удаленіе вредоноснаго вліянія, которое присуще данному матеріальному предмету, какъ таковому, и можетъ быть перенесено съ него на что-либо другое. Итакъ, церемонія очищенія есть актъ расколдовыванія. Но какъ и всякій такой актъ, она легко можетъ превратиться въ проявленіе положительнаго колдовства, въ актъ заколдовыванія, разъ въ дальнѣйшемъ тѣ же самыя церемоніи, какъ и при очищеніи, начинаютъ примѣняться для того, чтобы сообщить человѣку или предмету волшебныя силы или чтобы освятить ихъ. Очевидно, что церемонія очищенія въ обѣихъ своихъ формахъ—и какъ устраняющая оскверненія и какъ освящающая—связана съ развитіемъ понятій нечистаго и священнаго. Поэтому широта ея господства и многообразіе ея формъ даютъ мѣру развитія этихъ противоположныхъ идей.

Въ качествѣ орудій очищенія въ этихъ, тѣсно связанныхъ съ табу и его развитіемъ, обрядахъ мы находимъ исключительно три вещи: воду, огонь, которые должны непосредственно уничтожать нечистое, и переносъ на другіе предметы, именно на животныхъ и растенія,—актъ, стремящійся достигнуть той же цѣли косвеннымъ путемъ, посредствомъ своего рода перемѣщенія нечистаго на новый объектъ. Для происхожденія этихъ очищающихъ средствъ изъ волшебныхъ представленій въ высшей степени характерно то обстоятельство, что какъ-разъ то изъ нихъ, которое въ дальнѣйшемъ развитіи заповѣдей табу у культурныхъ народовъ сыграло круп-

нѣйшую роль—а именно вода—у первобытныхъ племенъ отступаетъ на задній планъ, въ то время какъ очищеніе огнемъ и переносъ нечистаго на другія живыя или представляемыя живыми существа принадлежатъ съ самаго начала къ наиболѣе важнымъ богослужебнымъ церемоніямъ и магическимъ средствамъ. Такъ, у австралійскихъ и американскихъ дикарей высоко взвивающееся пламя посреди праздничной площадки является тѣмъ центромъ, вокругъ котораго совершаются священные танцы. При этомъ прыганье черезъ костеръ примѣняется нерѣдко, какъ особый магическій обрядъ. При посвященіи въ мужи австралійскихъ юношей эти послѣдніе должны вплотную придвинуться къ костру, не только для того, чтобы показать свою выносливость, какъ это обыкновенно объясняли, но также, конечно, и для того, чтобы огонь оказалъ на нихъ волшебное дѣйствіе, подобное тому, которое приписывается раскрашиванію кожи и смазыванію ея нѣкоторыми сильно пахнущими растительными веществами [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ огонь имѣетъ значеніе не столько очистительнаго, сколько прямого магическаго средства: онъ заколдовываетъ, но еще не расколдовываетъ, такъ какъ на этой ступени понятіе нечистаго, предполагаемое церемоніей очищенія въ собственномъ смыслѣ слова, еще не существуетъ. Равнымъ образомъ обычай зажигать огонь на могилѣ или рядомъ съ трупомъ умершаго не имѣетъ ничего общаго съ собственно очистительными церемоніями, такъ какъ онъ порождается лишь страхомъ, какъ бы не вернулась назадъ душа, при чемъ страхъ этотъ въ одной и той же мѣстности можетъ проявляться то въ связываніи погребаемаго, то въ сожиганіи его трупа [2]). Магическое очищеніе тѣла въ Сѣверной Америкѣ достигается обычно широко распространенными тамъ потѣльнями, т.-е. такими помѣщеніями, гдѣ собираются участники даннаго культа, посредствомъ огромнаго количества чаю вызываютъ у себя обильный потъ, стараясь въ то же время достигнуть экстатическаго состоянія, и такимъ образомъ подготовляютъ себя къ предстоящимъ священнымъ церемоніямъ [3]). Однако, весь характеръ празднествъ плодородія, подготовленіемъ къ которымъ служатъ эти потогонные сеансы, показываетъ, что и здѣсь дѣло идетъ скорѣе о заколдовываніи, чѣмъ о расколдовываніи, лежащемъ въ основѣ собственно очистительныхъ церемоній: участникъ празднества хочетъ посредствомъ этихъ подготовительныхъ дѣйствій привести себя въ магическое состояніе, которое дало бы ему самому способность оказывать демоническое вліяніе.

d. Очищеніе водой.

Такимъ образомъ, по всей видимости, происхожденіе настоящихъ церемоній очищенія совпадаетъ съ раздѣленіемъ табу на противоположныя понятія священнаго и нечистаго, раздѣленіемъ, которое и въ данномъ случаѣ

[1]) О танцахъ вокругъ огня у индѣйцевъ см. W. Matthews, Ethnol. Report, Washington, V, 1887, стр. 432 и сл. (рис. XII). Объ австралійскихъ обрядахъ съ огнемъ, см. A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, стр. 537 и сл. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, стр. 375 и сл.

[2]) Howitt, l. c. стр. 452 и сл.

[3]) L. M. Turner, Ethnol. Rep., X, 1894, стр. 300 и сл. J. O. Dorsey, тамъ же, стр. 59 и сл.

знаменуетъ собой начало высшей культуры. Вмѣстѣ съ тѣмъ вступаетъ въ свои права и то средство очищенія, которое отнынѣ функціонируетъ почти исключительно, какъ волшебное противоядіе противъ всякаго рода оскверненія,—средство это **вода**. Уже на родинѣ обычаевъ табу въ собственномъ смыслѣ, въ Полинезіи, омовеніе водой сопровождаетъ обыкновенно снятіе табу, если послѣднее, какъ это часто случается, накладывается на какой-нибудь предметъ на опредѣленный срокъ. Но такъ какъ это омовеніе регулярно сопровождается произнесеніемъ священныхъ формулъ и другими магическими церемоніями, то вода уже проявляетъ здѣсь себя, какъ волшебное средство, расколдовывающее данный предметъ отъ наложеннаго на него запрета [1]). На этой ступени, когда понятіе очищенія только начинаетъ формироваться, въ качествѣ очистительнаго средства можетъ быть употреблена при случаѣ и какая-либо другая жидкость, напримѣръ, сокъ растенія, какъ у арабовъ до-мусульманской эпохи, или кровь животнаго [2]). Однако, въ этомъ послѣднемъ случаѣ дѣло идетъ уже, по всей вѣроятности, объ одной изъ тѣхъ промежуточныхъ ступеней между очищеніемъ и жертвою, какія нерѣдко встрѣчаются какъ-разъ въ началѣ развитія этого понятія объ освященіи. Какъ бы то ни было, подобнаго рода уклоненія не могли задержать побѣдоноснаго шествія воды въ качествѣ волшебнаго средства очищенія и неизбѣжнаго матеріала для относящихся сюда богослужебныхъ церемоній у всѣхъ культурныхъ народовъ. Какъ извѣстно, Либихъ полагалъ, что потребленіе мыла даетъ масштабъ для оцѣнки уровня цивилизаціи. Такъ какъ древніе культурные народы еще не имѣли въ своемъ распоряженіи мыла, то правильнѣе было бы на мѣсто мыла поставить здѣсь воду. И тогда можно будетъ сказать, что не только прогрессъ культуры, но и прогрессъ культа въ теченіе обширныхъ періодовъ религіознаго развитія шелъ приблизительно рука объ руку съ примѣненіемъ воды для очистительныхъ церемоній. Возможно даже, что между водой, какъ средствомъ культа, и водой, какъ средствомъ внѣшней культуры, въ данномъ случаѣ имѣется болѣе близкая связь, но только связь эта носитъ характеръ противоположный тому, который обыкновенно здѣсь предполагаютъ. Исходя изъ обычнаго для насъ представленія о внѣшнемъ очищеніи посредствомъ воды, въ церемоніяхъ очищенія видятъ символическое дѣйствіе, въ которомъ понятіе чувственнаго очищенія переносится въ нравственную и религіозную область. Но это символическое толкованіе можетъ подойти только къ нашимъ теперешнимъ представленіямъ; возникновенія церемоніи оно отнюдь не объясняетъ, такъ какъ удаленіе нечистаго, явившагося результатомъ нарушенія заповѣди табу, имѣетъ непосредственно реальное значеніе даже тогда, когда ни съ какимъ тѣлеснымъ загрязненіемъ это нарушеніе не связано. Мы видимъ, такимъ образомъ, что тотъ режимъ чистоплотности, который у культурныхъ народовъ связанъ съ систематическимъ купаньемъ или омовеніемъ какъ своего собственнаго тѣла, такъ и окружающихъ предметовъ, возникъ на чисто религіозной почвѣ. Въ то время какъ первобытный человѣкъ на ступени, предшествующей развитію заповѣдей табу, украшаетъ и раскрашиваетъ свое тѣло, но помышляетъ о

[1]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, стр. 361 и сл.

[2]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², стр. 127.

его чистотѣ тѣмъ менѣе, что въ большинствѣ случаевъ сами эти средства украшенія не допускаютъ опрятности, жизнь благочестиваго брамина въ значительной своей части поглощается мелочнымъ выполненіемъ предписаній очищенія и многократными ежедневными омовеніями, посредствомъ которыхъ онъ разсчитываетъ освободить свое тѣло и свою душу отъ всего нечистаго и такимъ образомъ освятить себя. Итакъ, повидимому, то соблюденіе внѣшней опрятности, которое мы разсматриваемъ, какъ одно изъ пріобрѣтеній высшей культуры, первоначально само явилось слѣдствіемъ священныхъ обрядовъ очищенія, мало-по-малу терявшихъ свой религіозный характеръ.

Не менѣе разработанъ ритуалъ очищенія водой и у семитическихъ народовъ, у которыхъ онъ отчасти былъ заимствованъ христіанами. Въ левитскомъ жреческомъ кодексѣ мы находимъ эти очистительныя предписанія въ строго упорядоченномъ видѣ, такъ что различнымъ степенямъ оскверненія соотвѣтствуютъ тщательно разработанныя степени очищенія. Въ самыхъ легкихъ случаяхъ достаточно простого омовенія, въ болѣе тяжелыхъ къ нему присоединяется очищеніе огнемъ или уничтоженіе предмета, соприкоснувшагося съ нечистымъ. Въ самыхъ тяжелыхъ случаяхъ, и особенно тамъ, гдѣ самъ человѣкъ оскверненъ по собственной винѣ, очищеніе, какъ таковое, уже недостаточно и должно быть соединено съ искупительной жертвой. Близкое родство этой послѣдней съ церемоніями очищенія сказывается въ еврейскомъ кодексѣ обрядовъ еще въ томъ, что здѣсь, какъ и у нѣкоторыхъ другихъ семитическихъ и африканскихъ народовъ, широко распространенный обычай очищать новорожденнаго водой, обычай к р е щ е н і я, замѣненъ жертвой, а именно обрѣзаніемъ. Въ остальныхъ странахъ крещеніе есть не только одна изъ самыхъ распространенныхъ, но и одна изъ самыхъ устойчивыхъ формъ волшебнаго очищенія [1]). Въ ней съ несомнѣнной ясностью обнаруживается и магическій характеръ, свойственный всѣмъ этимъ очистительнымъ церемоніямъ, и всегда возможное обратное превращеніе ихъ смысла, какъ обрядовъ расколдовыванія, въ прямое, околдовывающее волшебство. Крещеніе не только очищаетъ человѣка отъ прирожденной ему скверны и вины, но и предохраняетъ отъ оскверненія на будущее время. Это второе предохранительное значеніе, вѣроятно, столь же старо, какъ и первое, если еще не старше, и къ тому же оно болѣе устойчиво. Но, будучи тѣснѣе связано съ первобытными волшебными представленіями, оно претерпѣло болѣе глубокія превращенія. Подобно тому какъ обмываніе тѣла, согласно древнѣйшимъ индусскимъ и семитическимъ воззрѣніямъ, защищаетъ человѣка отъ нападенія демоновъ, точно также о п р ы с к и в а н і е водой, особенно дождевой водой, ниспосылаемой на землю самимъ божествомъ, или водой освященныхъ источниковъ и рѣкъ оказываетъ волшебное дѣйствіе, отгоняющее демоническія силы. Уже у арабовъ до-мусульманскаго періода могилы умершихъ опрыскивались водой, или творились молитвы о ниспосланіи на нихъ дождя. Однако, если принять во вниманіе, что мотивы обрядовъ погребенія повсемѣстно измѣнили свой характеръ, то придется признать, что первоначально это дѣлалось, по всей вѣроятности, не для охраны самихъ

[1]) Ср. обзоръ E. B. Tylor'a, Die Anfänge der Kultur, II, стр. 436 и сл.

мертвыхъ, а для огражденія живыхъ отъ демоновъ мертвыхъ. Съ теченіемъ времени мало-по-малу стушевывается не только эта первоначальная цѣль—защита отъ мертвыхъ, но и смѣнившее ее стремленіе защитить самихъ мертвыхъ, стремленіе, еще нынѣ сказывающееся въ мотивахъ окропленія, практикуемаго въ мусульманскихъ и христіанскихъ обрядахъ. Тогда въ сознаніи болѣе позднихъ поколѣній сюда присоединяется еще новая ассоціація: окропленіе могилы приводится въ связь съ культами плодородія. Подобно тому какъ ниспосланный богомъ дождь снова оплодотворяетъ изсохшую почву, точно также вода должна пробудить умершаго къ вѣчной жизни. Въ этомъ послѣднемъ своемъ значеніи обычай опрыскивать водой мертвеца сохранился и по сей день въ мусульманскомъ мірѣ,—одна изъ наиболѣе яркихъ иллюстрацій того, свойственнаго прежде всего именно культу мертвыхъ, правила, что обрядъ надолго переживаетъ породившій его первоначальный мотивъ, при чемъ новый мотивъ, явившійся на смѣну отжившаго, какъ-разъ и охраняетъ его отъ гибели [1]).

Если отвлечься отъ этихъ вторичныхъ, встрѣчающихся болѣе или менѣе спорадически, смѣщеній мотивовъ, то окажется, что указанный выше двусторонній смыслъ очищенія, какъ освящающаго и предохранительнаго средства, въ существенномъ одинаковъ на всѣхъ ступеняхъ развитія. Связь этихъ обрядовъ съ прогрессомъ культуры обнаруживается преимущественно въ томъ, что изъ области индивидуальныхъ представленій и повседневныхъ привычекъ они постепенно перекочевываютъ въ сферу общественнаго культа. Всего выразительнѣе свидѣтельствуетъ объ этомъ строй культа у римлянъ, гдѣ вся общественная жизнь разыгрывается въ формѣ ряда регулярно повторяющихся праздничныхъ обрядовъ, важнѣйшею составною частью которыхъ были акты очищенія, долженствовавшіе оградить отъ несчастія все, что было предметомъ общественнаго интереса: городъ, нивы, войско передъ битвой, флотъ, наконецъ, самихъ гражданъ. Правда, здѣсь церемонія очищенія, включивъ въ себя празднество болѣе общаго характера съ шествіями, священными танцами и жертвами, приняла гораздо болѣе сложныя формы. Однако, съ очищеніемъ водой, отъ котораго прежде всего заимствованъ самый терминъ, ее сближаетъ, во-первыхъ, примѣненіе огня, далѣе употребленіе молитвенныхъ формулъ и прочихъ магическихъ дѣйствій, наконецъ,—и это главное—жертва, имѣющая и здѣсь характеръ обряда искупленія, родственнаго очищенію по своей цѣли и смыслу [2]).

Въ то время какъ въ культахъ очищенія, получившихъ болѣе богатое развитіе, вода утрачиваетъ, такимъ образомъ, долю своего былого значенія, она получаетъ снова извѣстную компенсацію въ формѣ вѣры въ с и л у с в я т ы х ъ к л ю ч е й и р ѣ к ъ, а также приготовленной съ соблюденіемъ опредѣленныхъ церемоній с в я т о й в о д ы. Обоими этими путями она еще надолго сохраняетъ въ этихъ болѣе узкихъ границахъ свое старое значеніе очистительнаго средства. При этомъ первая изъ упомянутыхъ формъ, вѣра въ священные источники, встрѣчающаяся уже въ глубокой древности у всѣхъ

[1]) Goldzieher, Arch. f. Religionsw., т. 13, 1910, стр. 20 и сл.

[2]) Ср. Preller-Jordan, Römische Mythologie³, I, стр. 419 и сл. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, стр. 130, 327 и сл., 349 и сл.

культурныхъ народовъ, черпаетъ, вѣроятно, свою силу отчасти въ тѣхъ дѣйствительныхъ цѣлебныхъ свойствахъ, которыя иногда свойственны источникамъ, а также въ томъ живительномъ дѣйствіи, которое свѣжій, бьющій изъ-подъ земли ключъ оказываетъ на растительность, людей и животныхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ культы очищенія переплетаются здѣсь съ миѳомъ о природѣ посредствомъ связанныхъ съ этимъ послѣднимъ представленій о геніяхъ-покровителяхъ или особыхъ божествахъ источниковъ и рѣкъ. Во всякомъ случаѣ, благодаря естественно напрашивающейся ассоціаціи купанья и очищенія отъ болѣзни, старое представленіе не отмираетъ. Особенно прочно удерживается оно тамъ, гдѣ, какъ это обычно имѣетъ мѣсто на первобытной ступени, сама болѣзнь приписывается волшебному дѣйствію демоническихъ силъ, или тамъ, гдѣ, какъ это наблюдается на высшихъ стадіяхъ развитія, въ болѣзни начинаютъ видѣть посланное богомъ наказаніе или испытаніе. Здѣсь цѣлительная сила источника дѣйствуетъ, какъ расколдовываніе, которое, въ свою очередь, указываетъ на наличность воздѣйствія со стороны природо-миѳологическихъ боговъ источника, слѣдовательно, вообще на божественное вмѣшательство. И такъ какъ вѣра въ магическую силу источниковъ вовсе не должна, конечно, быть непремѣнно въ связи съ ихъ дѣйствительно цѣлебными свойствами, то здѣсь передъ нами еще разъ выступаетъ одно важное соотношеніе, которое мы можемъ прослѣдить вплоть до древнѣйшихъ зачатковъ вѣры въ очистительныя церемоніи. Въ самомъ дѣлѣ, уже на родинѣ наиболѣе развитаго табу, въ Полинезіи и Меланезіи, болѣзнь, поражающая человѣка, считается нерѣдко прямымъ послѣдствіемъ нарушенія заповѣдей табу, а именно накожныя болѣзни приписываются прикосновенію къ предметамъ, обложеннымъ табу. Но подобнымъ же образомъ табу можетъ переноситься и съ человѣка на человѣка; лицо, особо священное, напримѣръ, вождь или жрецъ, можетъ своимъ прикосновеніемъ уничтожать послѣдствія нарушенія табу, а значитъ, и исцѣлять болѣзни, особенно накожныя, — такова ассоціація, чрезвычайно распространенная вездѣ, гдѣ господствуютъ магическія представленія [1]). Съ другой стороны, неустойчивая природа этой ассоціаціи приводитъ къ тому, что въ отдѣльныхъ случаяхъ трудно сказать, гдѣ находится исходный пунктъ такого перенесенія. Какъ бы то ни было, принявъ во вниманіе возрастъ обычаевъ табу, всего правильнѣе будетъ, конечно, допустить, что первичнымъ является здѣсь, съ одной стороны, страхъ передъ демоническимъ вліяніемъ прикосновенія къ запретному предмету, съ другой стороны, вѣра въ демоническое происхожденіе болѣзни; и уже позднѣе сюда присоединилась вѣра въ охраняющее и освящающее дѣйствіе другихъ табуированныхъ лицъ и вещей, среди которыхъ на первомъ мѣстѣ стала опять-таки священная вода благодаря своему родству съ представленіями объ очистительныхъ операціяхъ.

Отсюда слѣдуетъ въ то же время, что вторая и болѣе ограниченная форма примѣненія воды для очистительныхъ церемоній, а именно примѣненіе освященной воды, есть въ сущности только разновидность первой.

[1]) Waitz-Gerland, l. c., VI, стр. 354. Frazer, The golden Bough [2], I, стр. 322 и сл. (гдѣ находятся также данныя, указывающія, что уже королямъ Франціи и Англіи приписывалась аналогичная цѣлебная сила).

При входѣ въ еврейскіе и греко-римскіе храмы практиковалось очищеніе въ формѣ опрыскиванія водой. Но для этого достаточно было обыкновенной воды, примѣнявшейся для подобныхъ цѣлей съ древнѣйшихъ временъ. То же имѣло мѣсто и въ христіанствѣ первыхъ вѣковъ. Но начиная съ IV вѣка, когда вмѣстѣ съ распространеніемъ христіанства возросла потребность создать болѣе единообразныя нормы для церковныхъ обычаевъ, эти очистительныя церемоніи были согласованы между собой въ томъ смыслѣ, что, по меньшей мѣрѣ идеально, всѣ онѣ совершались посредствомъ воды священной рѣки—Іордана. Поэтому въ греко-католической церкви и понынѣ еще праздничный обрядъ ежегоднаго освященія воды носитъ названіе „Іордани". Посредствомъ торжественнаго освященія обыкновенная вода превращается здѣсь въ воду рѣки Іордана и, какъ таковая, оказываетъ свое освящающее дѣйствіе. Такимъ образомъ, въ этой послѣдней своей формѣ религіозное очищеніе еще разъ и съ особенной отчетливостью обнаруживаетъ магическій характеръ соотвѣтственнаго обряда, далеко не исчерпывающійся символическимъ его истолкованіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, оно расщепляется здѣсь, очевидно, на два волшебные акта: сначала обыкновенная вода магическимъ путемъ превращается въ воду священной рѣки, а затѣмъ при помощи этой послѣдней выполняются магическія дѣйствія.

c. Очищеніе огнемъ.

Огонь въ качествѣ магическаго очистительнаго средства, по всей вѣроятности, старше воды. Вѣдь онъ входитъ уже въ составъ тѣхъ волшебныхъ обрядовъ, которые образуютъ подготовительную ступень къ церемоніямъ очищенія въ эпоху, предшествующую развитію табу. Однако, уже очень рано обѣ формы существуютъ параллельно. Особенно часто своего рода огненное крещеніе примѣнялось при очищеніи новорожденнаго наряду съ омовеніемъ водой, которое въ этомъ случаѣ, конечно, далеко не всегда имѣло ритуальное значеніе [1]). Точно также и при погребальныхъ обрядахъ очищеніе состоитъ нерѣдко въ комбинированномъ примѣненіи обоихъ очистительныхъ средствъ. Такъ, въ Индіи родственники умершаго прежде всего обходятъ костеръ до или послѣ сожженія трупа, а потомъ принимаютъ очистительную ванну въ тѣхъ платьяхъ, въ которыхъ они сопровождали покойника [2]). При этомъ первая часть этой церемоніи указываетъ опять-таки на первоначально существовавшую связь между сожиганіемъ труповъ и очистительными церемоніями, о чемъ уже было упомянуто выше. Подобнымъ же образомъ у грековъ и римлянъ во время общественныхъ торжественныхъ очищеній, а также при совершеніи очистительныхъ обрядовъ частными лицами, огонь на жертвенникѣ игралъ, повидимому, среднюю роль между средствомъ сожиганія жертвы и очистительнымъ средствомъ. А именно, на это указываетъ обычай торжественно обносить жертву вокругъ огня, пылающаго на алтарѣ, и сожигать на этомъ послѣднемъ благовонныя вещества,

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur, II, стр. 432 и сл.

[2]) Jolly, въ G. Bühlers Grundriss der indo-arischen Philologie, статья Recht und Sitte, т. II, 8, стр. 155.

прежде чѣмъ началось собственно жертвоприношеніе. Такимъ же очистительнымъ средствомъ, какъ и огонь, по воззрѣніямъ, широко распространеннымъ среди восточныхъ народовъ и перешедшимъ отъ нихъ на западъ, являются священныя куренія и помазаніе благовонными маслами, и, по всей вѣроятности, обычаи эти возникли именно, какъ обряды религіознаго очищенія, и уже отсюда перешли затѣмъ въ обыденное употребленіе. Въ обоихъ этихъ случаяхъ путемъ легко напрашивающейся ассоціаціи представленіе объ окружающей человѣка сферѣ аромата превращается въ представленіе о защитительной сферѣ, при чемъ новая ассоціація связываетъ, сверхъ того, дымъ куреній съ очистительной силой огня. Связь эта съ такой принудительностью подчиняетъ себѣ наивную религіозную душу, что, какъ извѣстно, даже христіанская церковь усвоила себѣ, хотя и не безъ колебанія, старые очистительные обряды. И уже послѣ того, какъ они проникли туда, убѣжденіе въ очистительной силѣ огня, въ формѣ ученія о чистилищномъ огнѣ, сдѣлалось подъ вліяніемъ Платоновскихъ идей о проясненіи души важной составной частью христіанской эсхатологіи [1]). Изъ потусторонней области воззрѣніе это снова перекочевало въ посюстороннюю, когда средневѣковая церковь сдѣлала смерть на кострѣ специфическимъ наказаніемъ за еретичество. Наряду съ мотивами, заставлявшими въ данномъ случаѣ искать самаго жестокаго наказанія, въ этомъ выборѣ рода казни участвовало, конечно, и представленіе объ очищающей и искупляющей силѣ огня. Въ этомъ смыслѣ смерть на кострѣ называлась иногда „огненнымъ крещеніемъ", по слову Іоанна Крестителя, который возвѣщаетъ, что грядущій за нимъ Мессія будетъ крестить не водою, а Святымъ Духомъ и огнемъ (Матѳ. 4, 11)—параллель, еще разъ сопоставляющая обѣ формы наиболѣе распространенныхъ очистительныхъ средствъ, отдавая въ то же время предпочтеніе огню, какъ болѣе совершенному.

f. Очищеніе посредствомъ магическаго переноса.

По сравненію съ обѣими этими формами очищенія третья его форма—косвенное очищеніе посредствомъ переноса—отступаетъ на задній планъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этой третьей формѣ съ особенной ясностью сказывается родство всѣхъ этихъ церемоній съ волшебными представленіями, такъ какъ моментъ очищенія образуетъ здѣсь лишь отдѣльную сторону обряда, складывающагося во всемъ остальномъ совершенно по типу волшебныхъ заклинаній и, кромѣ того, уже сильно захватывающаго область вѣрованій въ демоновъ. Мы удовольствуемся поэтому указаніемъ двухъ главнѣйшихъ направленій, въ которыхъ развиваются эти обряды очищенія. Одно изъ нихъ охватываетъ такіе акты, посредствомъ которыхъ оскверненіе или вина съ отдѣльнаго человѣка, рѣже съ какой-либо группы людей—города или общины—переносится на внѣшній неживой предметъ или же на деревья и другія растенія. Всѣ относящіяся сюда явленія касаются исключительно переноса болѣзней. Они принадлежатъ къ категоріи очищеній, такъ какъ самая болѣзнь разсматривается, какъ оскверненіе, произведенное демоническими силами, или

[1]) Ср. Harnack, Dogmengeschichte², I, стр. 526; II, стр. 67.

какъ господство ихъ надъ человѣкомъ; слѣдовательно, избавленіе отъ нея можетъ быть достигнуто актомъ расколдовыванія. И здѣсь встрѣчаемъ мы поэтому оба широко распространенныхъ волшебныхъ обряда, о которыхъ было упомянуто выше: вкладываніе въ дерево или другой внѣшній предметъ своей болѣзни при помощи заколачиваемаго туда гвоздя и затягиваемой вокругъ него повязки и зарываніе въ землю извѣстныхъ, взятыхъ отъ пораженнаго болѣзнью тѣла, предметовъ, а именно такихъ, которые, подобно волосамъ или ногтямъ, считаются носителями душъ. Въ тѣсной внѣшней и внутренней связи съ прочими формами очищенія стоитъ другой видъ переноса, перенось на живое животное,—обрядъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, близко соприкасается съ превращеніемъ души въ животную форму и, сверхъ того, переходитъ въ демоническія представленія въ собственномъ смыслѣ слова. Что посредствомъ взгляда, заклинанія, сказаннаго животному на ухо, а также простого прикосновенія болѣзнь можетъ быть перенесена съ человѣка на животное—таково народное вѣрованіе, широко распространенное во всѣхъ странахъ и во всѣ времена [1]). Мы имѣемъ, конечно, всѣ основанія допустить, что въ основѣ и здѣсь лежитъ старое представленіе о душѣ, вылетающей изъ тѣла въ образѣ животнаго. Разъ такія болѣзненныя состоянія, какъ лихорадка, сумасшествіе, эпилепсія и т. п., разсматриваются, какъ волшебное внѣдреніе въ наше тѣло животноподобнаго демона, подавляющаго нашу собственную душу, то, естественно, и освобожденіе отъ этихъ состояній мыслится въ формѣ акта, аналогичнаго отдѣленію души отъ тѣла. Слѣдовательно, или самъ демонъ можетъ, покидая человѣка, принять форму животнаго, что соотвѣтствуетъ болѣе старому представленію, или же онъ можетъ невидимо перейти въ какое-нибудь уже имѣющееся налицо животное. Въ этомъ послѣднемъ видѣ разсматриваемая форма очищенія встрѣчается въ извѣстной легендѣ объ одномъ изъ чудесъ Іисуса, а именно, онъ повелѣваетъ демонамъ, которыхъ онъ изгналъ изъ человѣка, находившагося въ ихъ власти, перейти въ стадо свиней, послѣ чего свиньи бросаются въ сосѣднее озеро и тонутъ (Лука, 8, 30 и сл.). Еще ярче и въ тѣсной связи съ прочими церемоніями очищенія рисуется этотъ переходъ съ человѣка на животное на примѣрѣ Аароновскаго козла отпущенія. Искупивъ святилище и алтарь Ягве, Ааронъ беретъ живого козла, возлагаетъ обѣ руки на его голову и исповѣдуетъ надъ нимъ всѣ прегрѣшенія Израиля, вслѣдъ за чѣмъ козла прогоняютъ въ пустыню, чтобы онъ далеко унесъ съ собой прегрѣшенія народа (Левитъ, 16, 20—22). Здѣсь не болѣзнь, поражающая отдѣльнаго человѣка, но грѣхъ цѣлаго народа противъ его бога разсматривается, какъ овладѣвшій народомъ демонъ, отъ котораго освобождаются посредствомъ церемоніи переноса. Но прегрѣшенія были настолько тяжки, что одного этого магическаго переноса уже недостаточно; онъ долженъ соединиться съ другими формами очищенія и прежде всего съ жертвой, которая наряду съ очистительными церемоніями выступаетъ здѣсь, какъ дополнительная высшая форма искупленія.

[1]) Богатое собраніе примѣровъ, касающихся этой и другихъ формъ перенесенія болѣзней и прочихъ несчастій, даетъ Frazer, The golden Bough², III, стр. 1 и сл.

g. Происхожденіе жертвы.

Жертва есть одно изъ важнѣйшихъ и интереснѣйшихъ явленій религіознаго развитія. Наряду съ молитвой она безспорно служитъ тѣмъ зеркаломъ, которое всего точнѣе отражаетъ въ себѣ отдѣльныя фазы этого развитія. Но такъ какъ она не есть, подобно молитвѣ, выраженіе опредѣленнаго настроенія только въ пѣснѣ или словѣ, но уже съ самаго начала внѣдряется въ ходъ религіознаго обряда, какъ живой актъ, то она играетъ болѣе важную роль, чѣмъ молитва, и въ качествѣ выраженія религіознаго настроенія, и по своему вліянію на обычаи и нравы повседневной жизни. Этимъ многостороннимъ соотношеніямъ отвѣчаетъ и то обстоятельство, что среди всѣхъ церемоній культа жертва претерпѣваетъ наиболѣе глубокія преобразованія своего смысла. Поэтому здѣсь мы не можемъ еще поставить своей задачей прослѣдить исторію жертвы въ ея цѣломъ, исторію, тѣснѣйшимъ образомъ связанную съ развитіемъ религіозныхъ идей, — мы должны ограничиться разысканіемъ тѣхъ психологическихъ связей, которыя, исходя изъ табу и возникнувъ на почвѣ его обрядовъ, приводятъ насъ къ жертвенному культу. Но на эти связи уже указываютъ всѣ церемоніи очищенія, такъ какъ онѣ являются то подготовительными ступенями, то дополненіями къ жертвѣ, и преслѣдуютъ общую съ ней цѣль: уничтожить оскверненіе, возникшее въ результатѣ нарушенія заповѣдей табу или другихъ божественныхъ предписаній. Такимъ образомъ, жертва родственна очистительнымъ обрядамъ въ томъ смыслѣ, что то и другое подходитъ подъ общее понятіе **церемоніи искупленія**. Она есть высшая изъ этихъ послѣднихъ, наиболѣе глубоко внѣдряется въ распорядокъ жизни, и именно поэтому считается самой дѣйствительной и, какъ по формѣ, такъ и по содержанію, допускаетъ разнообразнѣйшія приспособленія къ господствующимъ въ каждую данную эпоху религіознымъ взглядамъ и потребностямъ.

Эта связь съ церемоніями очищенія уже указываетъ на то, что и жертва не принадлежитъ къ числу функцій первобытной жизни, но предполагаетъ опредѣленное развитіе миѳологическихъ представленій. И въ самомъ дѣлѣ, это подтверждается этнологическими наблюденіями. Если когда-либо и были народы, не знавшіе представленій о душѣ и вѣры въ колдовство, то во всякомъ случаѣ таковыхъ не имѣется среди первобытныхъ народовъ, существующихъ на землѣ въ настоящее время; равнымъ образомъ тотемизмъ на самыхъ примитивныхъ ступеняхъ культуры наблюдается въ совершенно развитомъ видѣ или даже въ состояніи вторичнаго упадка. Что же касается жертвы, то, подобно церемоніямъ очищенія, она можетъ отсутствовать или наблюдаться въ видѣ слабыхъ зачатковъ тамъ, гдѣ всѣ другіе элементы примитивной миѳологіи уже достигли пышнаго развитія. Мало того, легко убѣдиться, что жертва еще меньше, чѣмъ очищеніе, можетъ быть признана первичной формой культа. По крайней мѣрѣ, сколько-нибудь развитой жертвенный культъ предполагаетъ уже извѣстную культуру, достигшую, напримѣръ, ступени кочевого быта или зачаточно-земледѣльческаго. Такъ, тотемныя празднества и посвященіе въ мужи у первобытныхъ племенъ состоятъ въ

танцахъ, пѣсняхъ и другихъ ритуальныхъ дѣйствіяхъ, изображающихъ или миѳическую исторію тотема или желанныя событія, какъ, напримѣръ, успѣшную охоту, увеличеніе магическихъ средствъ и т. п. Они носятъ, слѣдовательно, каждое въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ характеръ чародѣйства, но никоимъ образомъ не характеръ жертвы, въ нихъ не замѣтно ни малѣйшей попытки склонить на свою сторону бога или демона посредствомъ приношенія ему опредѣленнаго предмета [1]). Въ Америкѣ сколько-нибудь развитой жертвенный культъ существовалъ только среди культурныхъ народовъ Мексики и Перу съ ихъ богато разработанной миѳологіей природы. Что же касается тѣхъ церемоній у первобытныхъ народовъ Америки, которыя обыкновенно называются жертвами, то у нихъ неизмѣнно отсутствуетъ одинъ существенный признакъ, свойственный всякому достаточно выработанному представленію о жертвѣ: моментъ покаянія и удовлетворенія божества за совершенное грѣхопаденіе. Тѣ жертвенные дары, которые приносятъ индѣйцы, табакъ, хлѣбъ, животныя и другіе предметы, имѣютъ значеніе чародѣйства, направленнаго къ тому, чтобы побудить демоновъ ниспослать дождь или выполнить другія желанія людей. Какіе-либо иные мотивы, за исключеніемъ такого чародѣйства, повидимому, еще совершенно отсутствуютъ [2]). Дальнѣйшій, болѣе индивидуальный по своей природѣ, мотивъ жертвы, который также нигдѣ не отсутствуетъ совершенно, мы находимъ въ особенно развитой формѣ на африканской почвѣ, какъ у собственно негровъ, такъ и у племенъ банту: онъ состоитъ въ томъ, что покойникъ при погребеніи снабжается различными предметами повседневной необходимости, платьемъ, оружіемъ, пищей, и прежде всего животными и людьми, которые должны окружать умершаго въ будущей жизни. Эта погребальная жертва также не заключаетъ еще въ себѣ никакихъ слѣдовъ искупительнаго мотива. Но она можетъ превратиться въ искупительную жертву, если отдѣлившаяся отъ тѣла душа начинаетъ разсматриваться, какъ демоническое существо, которое внушаетъ страхъ и должно быть умилостивляемо дарами, и если затѣмъ, на дальнѣйшей ступени этой эволюціи первоначальнаго смысла обрядовъ, подобнаго рода умилостивленіе жертвеннымъ даромъ переносится на бога. Очевидно, что та специфическая форма погребальной жертвы, которая наблюдается у африканскихъ расъ, выработалась подъ давленіемъ политическаго развитія, которое привело здѣсь къ господству деспотизма и сопровождаю-

---

[1]) Ср. въ особенности обстоятельное описаніе австралійскихъ религіозныхъ и праздничныхъ обрядовъ у Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, стр. 177 и сл., 328 и сл.

[2]) Ср., напримѣръ, изображеніе такихъ жертвенныхъ церемоній у J. G. Dorsey, Sioux Cults, Ethnol. Report, XI, 1894, стр. 377 и сл., и M. C. Stevenson, The Zuñi Indians, тамъ же XXIII, 1904, стр. 185 и сл. Тамъ, гдѣ наблюдаются болѣе выработанные жертвенные обряды, не исключена возможность посторонняго вліянія, сначала со стороны культурныхъ народовъ Андовъ, а именно со стороны мексиканцевъ, затѣмъ со стороны христіанства. Весьма вѣроятно, кромѣ того, что здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ американской миѳологіи, данныя, приводимыя въ описаніяхъ путешественниковъ и миссіонеровъ (см., напримѣръ, сводку ихъ у Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, стр. 207 и сл.), осложнены невольнымъ привнесеніемъ общеизвѣстныхъ жертвенныхъ представленій культурныхъ народовъ въ тѣ волшебныя церемоніи туземцевъ, которыя по внѣшности напоминаютъ жертвенные обряды.

щему этотъ послѣдній рѣзкому раздѣленію на сословія. Въ самомъ дѣлѣ, не кто иной, какъ вожди и знатные, требуютъ при погребеніи массовыхъ жертвъ животными и людьми, благодаря чему уже сами они возводятся въ рангъ возбуждающихъ страхъ божественныхъ существъ [1]). Въ противоположность этимъ явленіямъ магической и погребальной жертвы, которыя, каждое въ отдѣльности, представляются не столько вполнѣ выработанными, сколько подготовительными формами, въ области господства настоящаго табу мы впервые находимъ истинную жертву въ ея многообразныхъ проявленіяхъ и въ то же время въ связи съ церемоніями очищенія. Выше мы уже видѣли, что жертва возникаетъ, какъ дополненіе къ этимъ послѣднимъ. И такое дополненіе требуется во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда очистительный обрядъ, самъ по себѣ, воспринимается, какъ недостаточно искупляющій совершенный грѣхъ или имѣвшее мѣсто оскверненіе. Исходя отсюда, жертва въ Полинезіи и прилежащихъ островахъ уже успѣла развиться дальше въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, какъ свидѣтельствуютъ описанія первыхъ путешественниковъ, имѣвшихъ возможность наблюдать культуру этихъ странъ въ ея сравнительно чистомъ видѣ. Она встрѣчалась тамъ въ формѣ просительной и благодарственной жертвы при посѣвѣ и жатвѣ, при началѣ и при счастливомъ окончаніи войны, въ формѣ приношеній вождямъ и жрецамъ со стороны отдѣльныхъ лицъ, стремящихся заручиться вліятельными въ глазахъ боговъ посредниками, а также — и это особенно знаменательно — въ формѣ общественной жертвы, имѣющей цѣлью предотвратить или устранить бѣдствіе, вызываемое нарушеніемъ какого-либо табу. Въ связи съ этимъ именно послѣднимъ случаемъ примѣнялись человѣческія жертвы. Какъ индивидуальную и въ то же время частичную форму ихъ можно разсматривать одинъ обычай, распространенный, главнымъ образомъ, на Тонгѣ, а именно: при заболѣваніи князя его подчиненные или ихъ сородичи отрѣзываютъ себѣ нѣсколько пальцевъ, чтобы этой жертвой снискать выздоровленіе вождя. Такъ какъ болѣзнь обыкновенно считается результатомъ нарушенія табу, то эти акты самоискалѣченія пріобрѣтаютъ значеніе искупительныхъ жертвъ, имѣющихъ цѣлью загладить совершенный грѣхъ [2]). Такимъ образомъ, здѣсь изъ представленій табу выростаетъ, очевидно, новая и болѣе совершенная форма жертвы, жертва искупительная. Въ соотвѣтствіи съ этимъ своимъ происхожденіемъ она вступаетъ въ ближайшую связь съ очистительными церемоніями, какъ это наблюдается и у всѣхъ культурныхъ народовъ, и всего отчетливѣе у семитовъ. Здѣсь, въ особенности у евреевъ, искупительная жертва становится главной формой жертвы, и именно этимъ одностороннимъ развитіемъ жертвенной идеи объясняется порожденное тѣми же мотивами чрезмѣрное разрастаніе очистительныхъ церемоній и соотвѣтствующихъ имъ предписаній и запретовъ относительно пищи.

Одновременно съ проникновеніемъ искупительной идеи въ жертвенный обрядъ этотъ послѣдній начинаетъ захватывать болѣе широкую сферу жизни. Правда, онъ и теперь еще сохраняетъ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ тотъ характеръ чародѣйства, который былъ присущъ его самымъ первичнымъ формамъ. Но вмѣстѣ съ этимъ онъ воспринимаетъ въ себя и новые мотивы, на что указываютъ уже полинезійскіе обычаи: наряду съ просительной жертвой, въ которой всего сильнѣе звучитъ мотивъ старыхъ представленій о чародѣйствѣ, становится благодарственная жертва, которая содержитъ въ себѣ эти представленія лишь постольку, поскольку имѣетъ въ виду удержать милость демоновъ или боговъ на будущее время. Равнымъ образомъ и погребальная жертва сохраняетъ сначала свое старое значеніе. Однако, подъ вліяніемъ прочихъ формъ жертвоприношенія она превращается мало-по-малу изъ жертвы, которую приносятъ мертвому или возникшему изъ его души демону,—въ жертву, которая предлагается богамъ съ цѣлью снискать ихъ милость къ покойному. Только при коренномъ непониманіи всего этого переворота въ мотивахъ можно видѣть въ немъ совершенное новообразованіе, порожденное новыми, дотолѣ не существовавшими, идеями, или даже разсматривать его, какъ произвольное измышленіе, напримѣръ, сводить къ какому-либо установленію жрецовъ. Подобно тому какъ разсмотрѣнныя выше примитивнѣйшія формы волшебной и погребальной жертвы являются естественнымъ выраженіемъ взглядовъ соотвѣтствующей имъ ступени миѳологическаго мышленія, точно также и искупительная жертва есть необходимый продуктъ различенія нечистаго и священнаго на почвѣ представленій табу. Но подобно тому какъ это раздѣленіе уже свидѣтельствуетъ о начинающемся сильномъ вліяніи представленій о богахъ, выработанныхъ миѳомъ о природѣ, точно также и дальнѣйшее развитіе жертвенной идеи даетъ, такъ сказать, непрерывный комментарій къ религіозной эволюціи, порождаемой взаимной ассимиляціей составныхъ частей вѣры въ души и миѳологіи природы. Въ связи съ этими послѣдними исторія жертвы можетъ стать предметомъ нашего изслѣдованія лишь позднѣе. Здѣсь же только одинъ пунктъ нуждается еще въ ближайшемъ разсмотрѣніи въ силу своей связи съ первобытными взглядами на душу и чародѣйство, а именно: происхожденіе искупительной жертвы.

h. Происхожденіе искупительной жертвы. Каннибализмъ и человѣческія жертвоприношенія.

Какъ ни очевидна въ данномъ случаѣ психологическая связь жертвеннаго обряда съ табу и очищеніемъ, но все же обрядъ этотъ въ той специфической формѣ, которую онъ здѣсь принимаетъ, долженъ несомнѣнно сводиться къ еще болѣе раннимъ, предшествующимъ жертвѣ взглядамъ и дѣйствіямъ; вѣдь и самое табу возникаетъ, какъ мы видѣли, изъ такихъ болѣе раннихъ мотивовъ. Но при тѣсной связи между табу и искупительной жертвой мы уже апріори можемъ предположить, что корни этихъ явленій близки между собой. И въ самомъ дѣлѣ, тотемистическіе запреты пищи, которые мы признали явленіемъ, очень родственнымъ табу, если и не его первичной формой, представляютъ уже собой такой обрядъ, гдѣ по внѣшности, не принимая во вниманіе господствующихъ мотивовъ, наблюдается прямо-таки поразительное сходство съ высоко развитыми типами искупительной жертвы. А именно, у нѣкоторыхъ австралійскихъ племенъ запретъ употреблять въ пищу

[1]) Krapf, Reisen in Ostafrika, 1858, стр. 186 и сл. Wangemann, Die Berliner Mission im Basuto-Lande, 1877, стр. 28 и сл.
[2]) Waitz-Gerland, l. c., VI, стр. 373, 397.

мясо тотемныхъ животныхъ носитъ, какъ мы видѣли, не безусловный характеръ. И среди ограниченій этого запрета особенно замѣчательны два: одно состоитъ въ томъ, что лицо, принадлежащее къ данному тотему, само потребляетъ лишь незначительную долю животнаго, а остатокъ передаетъ принадлежащимъ къ чужому тотему; второе ограниченіе сводится къ тому, что разъ кто-нибудь другой предлагаетъ члену тотема мясо тотемнаго животнаго, потребленіе послѣдняго считается дозволеннымъ. Обычаи эти обнаруживаютъ величайшее сходство съ общеизвѣстными жертвенными обрядами, при которыхъ приносящіе жертву или ихъ замѣстители—жрецы—предлагаютъ богамъ часть жертвеннаго мяса, а остальное потребляютъ сами. Правило это возникаетъ, по всей вѣроятности, въ эпоху, предшествующую искупительной жертвѣ въ собственномъ смыслѣ слова, ибо въ формѣ тризны оно пользуется широкимъ распространеніемъ, какъ составная часть погребальной жертвы. Однако, несмотря на внѣшнее сходство, мотивы австралійскаго обряда не могутъ быть одинаковы съ мотивами искупительной жертвы. Вѣдь весь этотъ обрядъ лежитъ еще совершенно внѣ области жертвенныхъ представленій, такъ что опредѣляющія его побужденія не могутъ сколько-нибудь значительно отличаться отъ тѣхъ, которыя на тотемистической ступени развитія составляютъ непосредственное основаніе для потребленія извѣстнаго мяса или воздержанія отъ него. Дѣйствительно, существуетъ два такихъ мотива, которые, будучи противоположны другъ другу, выражаются въ двоякаго рода обычаяхъ и непосредственно объясняютъ указанное выше отношеніе къ тотемному мясу. Съ одной стороны, страхъ передъ животнымъ-предкомъ, которое въ то же время почитается, какъ демонъ-покровитель, повелѣваетъ воздерживаться отъ его мяса. Съ другой стороны, возникаетъ стремленіе усвоить себѣ душевныя качества животнаго или воплощеннаго въ немъ предка. Отмѣченные обычаи потребленія съ извѣстными ограничительными условіями уравновѣшиваютъ, такимъ образомъ, эти противоположные стимулы, при чемъ каждый изъ нихъ находитъ себѣ удовлетвореніе. Эти же самые мотивы проявляются у первобытнаго человѣка и въ другой, не менѣе противорѣчивой формѣ: создавая религіозное уваженіе къ старшимъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ побуждаютъ порой убивать стариковъ и поѣдать ихъ мясо. Да и вообще каннибализмъ возникъ первоначально изъ этого стремленія присвоить себѣ духовныя силы убитаго. Но разъ обычаи, возникшіе на этой почвѣ, упрочиваются и переходятъ въ эпоху господства табу, въ то время какъ тотемизмъ въ собственномъ смыслѣ слова исчезаетъ или—какъ это чаще всего наблюдается въ Полинезіи—сохраняется лишь въ видѣ слабыхъ отголосковъ, лишь въ видѣ вѣры въ личныхъ, воплощенныхъ въ животныхъ, духовъ-покровителей, то, само собою разумѣется, первоначальный характеръ интересующихъ насъ обычаевъ, долженъ также претерпѣть глубокую метаморфозу. Человѣкъ, разсчитывающій при посредствѣ мяса другого человѣка или животнаго овладѣть силами послѣдняго, хочетъ, принося жертву, умилостивить или склонить на свою сторону какого-либо демона или бога тѣмъ, что дѣлится съ нимъ жертвеннымъ мясомъ. Такимъ образомъ, первоначально кровавая жертва заключаетъ въ себѣ всегда двѣ стороны: во-первыхъ, жертвенное животное или приносимый въ жертву человѣкъ предлагается въ качествѣ пищи богу и во-вторыхъ, жертвенное мясо потребляется самимъ приносящимъ жертву. Этимъ объясняется вмѣстѣ съ тѣмъ, почему именно въ областяхъ распространенія чистаго табу, въ Полинезіи и Меланезіи, приняла такіе широкіе размѣры антропофагія.

Мотивъ присвоенія чужихъ духовныхъ силъ, возникшій еще раньше настоящаго жертвеннаго культа, объясняетъ тотъ фактъ, что едва ли найдется народъ, который на примитивныхъ ступеняхъ культуры былъ бы совершенно свободенъ отъ каннибализма. Съ другой стороны, тѣсная связь искупительной жертвы съ предлагаемой богамъ трапезой заставляетъ предполагать, что только обратное вліяніе искупительной жертвы на наличный жертвенный культъ доставило кровавой жертвѣ то преобладаніе, которымъ она пользовалась въ раннюю эпоху у всѣхъ культурныхъ народовъ. Для чародѣйскаго и погребальнаго жертвоприношенія наряду съ животными и людьми могутъ служить растенія, плоды и другіе предметы, въ особенности же внѣшнія части тѣла, слывущія носителями душъ, каковы волосы, ногти, зубы. А при искупительной жертвѣ наиболѣе угодны богу кровь, жиръ, почки и мясо только что убитаго животнаго или человѣка. Лишь на позднѣйшей ступени, послѣ того какъ идея жертвы снова успѣетъ продѣлать значительныя превращенія, продукты человѣческой культуры, зерно и приготовленная изъ него мука и хлѣбъ, начинаютъ выдвигаться бокъ-о-бокъ съ кровавой жертвой, при чемъ эта послѣдняя, какъ старѣйшая, еще долгое время сохраняетъ свое преобладаніе. Такимъ образомъ, каннибализмъ, именно какъ продуктъ и отчасти какъ вырожденіе кровавой жертвы, является намъ въ нѣсколько иномъ свѣтѣ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если—какъ это часто дѣлалось—видѣть въ немъ только проявленіе грубѣйшей алчности или злобной страсти къ уничтоженію противника. Въ связи съ человѣческимъ жертвоприношеніемъ онъ порождается глубочайшими движеніями человѣческой души, находящими себѣ въ немъ самое сильное и, конечно, самое грубое проявленіе: это прежде всего жажда усвоить себѣ тѣ качества, которыя человѣкъ цѣнитъ выше всего, а затѣмъ желаніе снискать милость боговъ, предложивъ имъ принять участіе въ пользованіи этимъ высшимъ благомъ. Слѣдовательно, человѣческое жертвоприношеніе есть крайняя форма искупительной жертвы. Поэтому уже самый культъ животныхъ, какъ ни мало помышляли о чемъ-либо подобномъ при его созданіи, невольно повліялъ на жертвенные обряды въ смыслѣ освобожденія человѣка отъ этого чудовищнаго ига, налагавшагося на него жертвеннымъ культомъ. Воспоминаніе объ этомъ освобожденіи звучитъ еще въ еврейской легендѣ о жертвоприношеніи Исаака (Бытіе, 22, 1—18). Однако, въ одной изъ своихъ формъ человѣческое жертвоприношеніе сохранялось еще у культурныхъ народовъ древняго міра и позднѣйшихъ временъ, а именно въ формѣ добровольной смерти, которую принимаетъ на себя отдѣльный человѣкъ ради искупленія грѣховъ, совершенныхъ всей общиной. Именно искупительная жертва въ большей степени, чѣмъ какой-либо иной видъ жертвы, заключаетъ въ себѣ зародышъ этого высшаго взлета жертвенной идеи, и уже въ примитивнѣйшихъ проявленіяхъ искупительной жертвы, какъ они наблюдаются въ области господства табу, наблюдаются случаи такой жертвы-самопожертвованія. Такъ, относительно Таити разсказываютъ, что во время опустошающихъ страну эпидемій князья ихъ, надѣвъ на шею веревку, отдавали свою жизнь въ видѣ искупленія за нарушенное табу, въ то время какъ

остальной народъ постился и молился [1]). Въ зародышѣ мы имѣемъ уже передъ собой ту самую идею, наиболѣе высокимъ воплощеніемъ которой служитъ въ нашихъ глазахъ образъ Сына Человѣческаго, принявшаго на себя грѣхи всего міра. До этихъ высочайшихъ религіозныхъ вершинъ способна подняться только искупительная жертва; но сама она уже предполагаетъ, въ свою очередь, болѣе примитивныя формы жертвы. Изъ этихъ послѣднихъ она могла возникнуть лишь при содѣйствіи миѳологическихъ мотивовъ, свойственныхъ той ступени порождаемаго миѳомъ о природѣ развитія, къ которой принадлежатъ и представленія табу, какъ ближайшія психологическія основы искупительной жертвы.

i. *Теорія жертвы.*

Традиціонная и обыкновенно до сихъ поръ еще защищаемая въ миѳологіи и религіозной критикѣ теорія считаетъ всеобщими и первоначальными тѣ мотивы жертвы, которые мы чаще всего встрѣчаемъ въ историческихъ религіяхъ культурныхъ народовъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ жертва опредѣляется обычно, какъ предложенный богу даръ, посредствомъ котораго приносящій жертву старается оказать на бога вліяніе, не въ смыслѣ принужденія, но лишь пробуждая въ немъ благосклонность къ себѣ [2]). Подъ это общее опредѣленіе понятія легко дѣйствительно подвести различные виды жертвы высшихъ религій. Просительная, благодарственная, искупительная жертва — всѣ онѣ объединяются въ стремленіи снискать благосклонность божества. Однако, въ жертвенныхъ ритуалахъ всѣхъ культурныхъ религій вплоть до христіанства сохранились и такіе элементы, которые, очевидно, не могутъ быть подведены подъ это понятіе дара, способнаго, согласно масштабу, примѣняемому людьми къ подаркамъ, снискать благосклонность боговъ. Почему, напримѣръ, кровь и почки съ окружающимъ ихъ жиромъ у самыхъ различныхъ народовъ считаются приношеніемъ, особо угоднымъ богамъ, въ то время какъ люди пренебрегаютъ или даже въ силу ритуальнаго запрета не имѣютъ права ихъ ѣсть? Почему далѣе въ жертвахъ получаютъ преобладающее надъ всѣми другими предметами значеніе такіе дары, которые вовсе не обладаютъ или по меньшей мѣрѣ не обладаютъ выдающейся цѣнностью въ качествѣ человѣческой пищи, какъ, напримѣръ, кровь, или вино, замѣняющее ее въ позднѣйшую эпоху у западныхъ культурныхъ народовъ, или напитокъ сома у индусовъ? Почему, наконецъ, жертвенная трапеза, во время которой приносящіе жертву раздѣляютъ ея потребленіе съ богами, почти вездѣ является существенной составной частью жертвоприношенія?

Сдѣланы были попытки различными способами уклониться отъ трудностей, заключающихся въ этихъ и другихъ подобныхъ имъ вопросахъ. Обыкновенно допускаютъ, что на указанной выше основѣ жертвенная идея испытала дальнѣйшее развитіе въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, и въ частности восприняла въ себя магическія представленія, такъ что милость бога стала разсматриваться уже не какъ свободный актъ его благоволенія,

[1]) Waitz-Gerland, l. c., IV, стр. 396.
[2]) Ср., напр., Oldenberg, Religion des Veda, стр. 308.

а какъ вынужденный результатъ магическихъ дѣйствій приносящаго жертву [1]). Но, принимая во вниманіе чрезвычайную распространенность и очень раннее возникновеніе магическихъ представленій, истолкованіе это едва ли можно признать правдоподобнымъ. Нельзя не принять во вниманіе также и того обстоятельства, что тѣ заклинанія, которыя вездѣ составляютъ особо важные элементы чародѣйства, уже съ самаго начала соединялись съ жертвеннымъ культомъ тамъ, гдѣ они существовали до его возникновенія и во всякомъ случаѣ испытывали съ его стороны значительное вліяніе [2]). Какъ свидѣтельствуютъ всѣ эти симптомы, жертва является скорѣе особой формой развитія волшебнаго культа, при чемъ въ отдѣльныхъ случаяхъ она можетъ мало-помалу освободиться отъ магическихъ составныхъ частей, но ни на чемъ не основано обратное предположеніе, что, будучи первоначально свободной отъ магическихъ элементовъ, жертва лишь впослѣдствіи воспринимаетъ ихъ въ себя. Противъ этого говоритъ также и тотъ фактъ, что объекты, считающіеся почти у всѣхъ народовъ особо дѣйствительными жертвенными дарами, каковы кровь, почки, внутренности, наконецъ, личные дары, волосы, ногти, признаются носителями душъ и волшебными средствами уже на той ступени, которая предшествуетъ жертвенному культу въ собственномъ смыслѣ этого слова. Что же касается опьяняющихъ напитковъ, то, по всей вѣроятности, ихъ роль въ жертвенномъ культѣ создана совмѣстнымъ вліяніемъ условій, которыя обыкновенно въ извѣстной мѣрѣ вытѣсняютъ другъ друга въ развитіи культа. Въ первоначальной кровавой жертвѣ, потреблявшейся, между прочимъ, и самимъ приносившимъ ее, кровь являлась той составной частью, одинъ видъ которой оказывалъ сильное возбуждающее дѣйствіе. Здѣсь, слѣдовательно, надо искать тѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ связей, которыя могутъ объяснить вытѣсненіе крови опьяняющими напитками, эту наиболѣе раннюю и въ то же время наиболѣе прочную замѣну былыхъ носителей душъ другими дарами, замѣну, распространенную настолько широко, что она, очевидно, возникла совершенно независимо во многихъ мѣстахъ [3]). При употребленіи вина или сомы опьяненіе, сопровождающее потребленіе жертвы, непосредственно принимаетъ форму религіознаго экстаза, подъ вліяніемъ чего тотъ богъ, милость котораго хочетъ снискать приносящій жертву, отожествляется съ самимъ напиткомъ. Такимъ образомъ, именно въ этой формѣ дольше всего сохраняется первобытный взглядъ, согласно которому душевныя силы магически присвояются посредствомъ потребленія ихъ носителя.

Во всѣхъ этихъ явленіяхъ выступаетъ въ качествѣ существеннаго фактора жертвы въ ея первоначальномъ видѣ участіе приносящаго жертву въ потребленіи жертвеннаго дара, и, очевидно, это совершенно не вяжется съ упомянутой выше теоріей подарка, опирающейся исключительно на данныя позднѣйшаго развитія. Основываясь на этомъ, Робертсонъ Смитъ переноситъ, наоборотъ, центръ тяжести на жертвенную трапезу, потребляемую человѣ-

[1]) Oldenberg, l. c., стр. 311.
[2]) Спеціально объ Индіи ср. здѣсь L. von Schröder, Indiens Literatur und Kultur, 1887, стр. 121 и сл.
[3]) Относительно распространенности возліяній вина ср. Frazer, The golden Bough [2], I, стр. 358 и сл.

комъ совмѣстно съ его богомъ. Въ его глазахъ жертва,—это не дань, уплачиваемая человѣкомъ богу, а символъ общности съ нимъ; и въ этомъ смыслѣ онъ разсматриваетъ изливаніе крови на алтарь, какъ знакъ кровнаго братства, заключаемаго между человѣкомъ и богомъ, который мыслится присутствующимъ на алтарѣ [1]). Не подлежитъ, конечно, сомнѣнію, что у семитовъ, особенно у евреевъ, эта мысль о союзѣ съ богомъ въ связи съ идеей національнаго культа играла крупную роль и, между прочимъ, подчинила себѣ также жертвенный культъ. Объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ всѣ жертвенныя предписанія жреческаго кодекса, при чемъ сами эти предписанія, какъ правильно замѣчаетъ Р. Смитъ, хранятъ на себѣ слѣды обычаевъ табу, бытьможетъ, еще болѣе древнихъ. Однако, это развитіе жертвенной идеи носитъ слишкомъ специфическій характеръ, свойственный только семитамъ, а въ данномъ конкретномъ проявленіи спеціально евреямъ, такъ что создавать на его основѣ общую теорію жертвы было бы неправильно. Оно имѣетъ значеніе не столько для общей теоріи, сколько для оцѣнки тѣхъ многообразно дифференцирующихъ вліяній, которыя оказываютъ на жертвенные обряды культура и культъ. Для общаго же вопроса о происхожденіи жертвы такого рода единичныя линіи развитія тѣмъ менѣе показательны, чѣмъ сильнѣе зависятъ онѣ отъ ограниченныхъ, мѣстныхъ условій, способныхъ вырвать жертву изъ круга ея первоначальныхъ мотивовъ или по меньшей мѣрѣ внутренно преобразовать эти послѣдніе. Кромѣ того, теорія эта страдаетъ тѣмъ недостаткомъ, что она пытается свести всѣ относящіяся сюда явленія къ одному единственному мотиву, и этотъ мотивъ заимствуетъ она не въ первоначальныхъ формахъ жертвеннаго культа, а въ сравнительно позднихъ его проявленіяхъ, созданныхъ длиннымъ миѳологическимъ и религіознымъ развитіемъ. Подобно теоріи подарка, теорія союза безспорно справедлива для опредѣленной сферы жертвенныхъ обычаевъ. Но сфера эта никоимъ образомъ не охватываетъ всѣхъ относящихся сюда культовъ, не охватываетъ даже тѣхъ, которые нынѣ еще сохранились въ высшихъ религіяхъ; еще менѣе совпадаетъ она съ мотивами, изъ которыхъ первоначально зародился жертвенный культъ.

Разъ ставится вопросъ о происхожденіи, то приходится прежде всего признать болѣе правильнымъ тотъ взглядъ, что разсматриваемыя явленія созданы нѣсколькими самостоятельными мотивами. И среди этихъ мотивовъ можно различить тѣ же три, съ которыми мы познакомились выше, какъ съ основою примитивныхъ жертвенныхъ обрядовъ; это—мотивъ чародѣйства, лежащій въ основѣ какъ первобытныхъ жертвъ-заклинаній, такъ и позднѣйшихъ просительныхъ и благодарственныхъ жертвъ; мотивъ страха передъ демонами, который, коренясь въ культѣ мертвыхъ, очевидно, уже очень рано испытываетъ разнообразнѣйшія измѣненія своего внутренняго смысла; наконецъ, мотивъ искупленія, выдвинувшійся на первый планъ въ болѣе развитыхъ религіяхъ. Эти три мотива встрѣчаются въ нѣкоторыхъ жертвенныхъ культахъ въ разнообразныхъ сочетаніяхъ, къ которымъ намъ еще придется вернуться впослѣдствіи, при разсмотрѣніи отдѣльныхъ миѳологическихъ явленій, находящихся во взаимодѣйствіи съ жертвой. Но

[1]) W. Robertson Smith, Religion der Semiten, стр. 206 и особ. 239 и сл.

если отвлечься отъ такихъ, создаваемыхъ исключительными условіями, модификацій, то можно утверждать, что три формы жертвеннаго культа, наиболѣе отвѣчающія указаннымъ мотивамъ—жертва-заклинаніе, жертва погребальная и жертва искупительная — являются въ то же время типичными примѣрами той эволюціи внутренняго смысла обрядовъ, при которой позднѣйшіе мотивы уже скрыты въ видѣ зародыша въ болѣе раннихъ, и потому различныя сочетанія и смѣщенія представленій зачастую почти незамѣтно переходятъ другъ въ друга. Именно такимъ образомъ позднѣйшіе мотивы жертвоприношенія всегда заключаютъ въ себѣ болѣе первоначальные и въ особенности самый первичный изъ нихъ, мотивъ чародѣйства. Жертвы просительная и благодарственная не менѣе другихъ стремятся использовать какую-либо присущую жертвоприношенію волшебную силу съ тѣмъ, чтобы вынудить исполненіе просьбы или обезпечить на будущее время милость существъ, приносящихъ человѣку счастье и несчастье [1]). Искупительная жертва хочетъ расколдовать совершившійся фактъ и сдѣлать его, такимъ образомъ, какъ бы не бывшимъ и въ то же время заколдовать гнѣвъ карающихъ силъ, превратить его въ милость и сострадание. Поэтому всѣ жертвенные обряды въ послѣднемъ своемъ основаніи приводятъ къ представленіямъ о чародѣйствѣ, которыя соединяются затѣмъ съ другими, взятыми изъ дѣйствительной жизни, практическими мотивами, и въ концѣ концовъ оттѣсняются этими послѣдними на задній планъ, хотя едва ли когда-нибудь исчезаютъ совершенно. Этому препятствуетъ уже превосходящая человѣческій масштабъ сила демоновъ и боговъ, которая, сама будучи волшебной, только при помощи волшебства можетъ быть завоевана или пересилена.

k. Аскетизмъ, какъ форма жертвы.

Съ этой смѣною мотивовъ повышается и то прочное вліяніе, которое жертвенная психологія оказываетъ на всю жизнь чувства; вмѣстѣ съ тѣмъ въ связи съ самой послѣдней и наиболѣе развитой формой жертвы, съ покаянной и искупительной жертвой, возникаютъ новыя явленія, которыя нерѣдко выходятъ за предѣлы моментовъ самого жертвоприношенія, и оказываютъ длительное воздѣйствіе на образъ жизни человѣка. Это—явленія аскетизма, которыя безусловно подходятъ подъ общее понятіе жертвы, но при которыхъ жертва благодаря субъективной напряженности мотивовъ принимаетъ форму самопожертвованія. Ибо аскеты приносятъ въ жертву не внѣшній предметъ, а свое собственное я, которое отдается воздержанію отъ жизненныхъ благъ или добровольно избраннымъ мукамъ.

Въ этомъ своемъ значеніи аскетизмъ является важной составной частью культурныхъ религій. Въ наиболѣе грубыхъ формахъ, еще носящихъ на себѣ слѣды первобытной дикости, онъ встрѣчается въ древне-вавилонскомъ, сирійскомъ, фригійскомъ и американскомъ культахъ. У древнихъ индусовъ онъ принимаетъ въ браманствѣ и особенно въ буддизмѣ болѣе мягкія формы. Но въ той или другой степени онъ присущъ всѣмъ безъ исключенія культурнымъ

[1]) Подробности о возникновеніи просительной и благодарственной жертвы см. ниже II, 4.

религіямъ: греческимъ мистическимъ культамъ, египетскому культу солнца, персидскому культу Митры не менѣе, чѣмъ іудейству или христіанству, въ исторіи которыхъ аскетическая практика, ограниченная опредѣленными правилами и въ концѣ концовъ сведенная къ внѣшнимъ формамъ, находится въ соотвѣтствіи съ господствующею въ каждую данную эпоху силой религіознаго настроенія. Ближайшее изслѣдованіе этого предмета относится къ исторіи, а не къ психологіи религіи. Для психологіи важное значеніе имѣютъ только тѣ общія явленія, въ которыхъ воплощается аскетизмъ и его связь съ жертвой, съ одной стороны, а съ другой стороны, послѣднія исходныя точки его развитія. Но оба эти момента находятся опять-таки въ тѣсной связи между собой, поскольку основныя формы аскетизма коренятся въ болѣе или менѣе первобытныхъ представленіяхъ и обрядахъ.

Въ области культурныхъ религій, гдѣ прежде всего примѣняется понятіе аскетизма, этотъ послѣдній встрѣчается, какъ извѣстно, въ двухъ уклоняющихся другъ отъ друга формахъ, и различныя ихъ смѣшенія даютъ мѣру тѣхъ различныхъ интенсивностей аскетическаго настроенія, о которыхъ мы только что говорили. Одна изъ этихъ формъ есть аскетизмъ **отреченія**, другая — аскетизмъ **самоистязанія**. Первый выражается прежде всего въ отказѣ отъ потребленія извѣстныхъ блюдъ или въ полномъ воздержаніи отъ пищи въ теченіе извѣстнаго времени, — усиленіе, при которомъ онъ уже приближается къ самоистязанію. Аскетизмъ въ сферѣ пищи является весьма раннимъ продуктомъ культуры. Онъ, очевидно, возникъ изъ запрещеній, которыя были наложены на опредѣленныя блюда и которыя, усиливаясь подъ вліяніемъ жреческаго сословія, опекающаго всю народную жизнь, превратились для отдѣльныхъ, особо священныхъ періодовъ времени въ заповѣдь полнаго воздержанія отъ пищи и питья. Такъ, еврейскій жреческій кодексъ опутывалъ жизнь каждаго вѣрующаго цѣлой сѣтью касающихся пищи запретовъ, которые должны были ежедневно и ежечасно напоминать о необходимости послушанія Ягве; наряду съ этимъ десятый день седьмого мѣсяца считался днемъ искупленія по преимуществу: тогда останавливались всѣ работы, и каждый долженъ былъ умерщвлять свою плоть (Левитъ, 23, 26 и сл.). Къ запретамъ опредѣленной пищи и предписаніямъ поста присоединяются затѣмъ другія формы аскетизма отреченія: одинокая жизнь, отказъ отъ брака, семьи и собственности. И подобно тому какъ заповѣдь поста — въ своемъ усиленномъ видѣ — сама собою переходитъ въ аскетизмъ истязанія, точно также дополняются этимъ послѣднимъ и только что упомянутыя дальнѣйшія формы отреченія въ моменты своей высшей напряженности. Такимъ образомъ, между этими двумя видами аскетизма вообще нельзя провести прочной границы. Повышенное аскетическое настроеніе побуждаетъ къ самоистязанію, которое, начинаясь бичеваніемъ собственнаго тѣла или вырываніемъ волосъ, доходитъ до самоискалѣченія, а въ крайней своей формѣ до самоубійства. Слѣдовательно, въ высшихъ своихъ проявленіяхъ аскетизмъ опять непосредственно переходитъ въ жертву въ собственномъ смыслѣ слова: онъ становится особой формой жертвоприношенія волосъ, жертвоприношенія отдѣльныхъ частей тѣла и наконецъ высшей формой жертвы, человѣческой жертвой. Онъ только усиливаетъ эти жертвенные акты субъективнымъ моментомъ самопожертвованія, связаннаго съ сладострастіемъ причиняемыхъ самому

себѣ истязаній. Въ то же время сопровождающее всякое жертвоприношеніе чувство пожертвованія въ этомъ самопожертвованіи возвышается до экстаза.

Ходячая оцѣнка аскетизма обыкновенно цѣликомъ опирается на тѣ идеи, которыя уже очень давно были внесены въ эту форму самопожертвованія индусской, а также платоновской философіей. Съ точки зрѣнія этихъ идей послѣднимъ основаніемъ всякаго аскетизма считается противоположность между живущимъ въ человѣкѣ духовнымъ существомъ и потускнѣніемъ и загрязненіемъ этого существа подъ вліяніемъ чувственности. Поэтому основной мотивъ аскетизма усматриваютъ въ освобожденіи этой духовной части человѣка отъ чувственной матеріи, — освобожденіи, которое аскетизмъ отреченія пытается достигнуть посредствомъ отрицанія чувственныхъ наслажденій, аскетизмъ истязанія — посредствомъ активной борьбы съ собственнымъ тѣломъ и, въ крайнемъ случаѣ, посредствомъ добровольнаго уничтоженія этого тѣла. Но всѣ эти идеи представляютъ собой продукты религіозно-философской спекуляціи, а не мотивы, живущіе въ самихъ аскетическихъ религіяхъ. Въ аскетическихъ мотивахъ браманства, буддизма, позднѣйшаго эллинизма, еврейства и христіанства, поскольку они принадлежатъ къ сферѣ религіознаго мышленія, живетъ лишь чувство религіознаго пожертвованія, которое, безъ всякой привходящей идеи относительно противоположности духа и матеріи, порождаетъ аскетическое поведеніе и прежде всего опять-таки акты самопожертвованія и самоистязанія, при чемъ правила аскетическаго отреченія являются уже обыкновенно результатомъ смягченія и ослабленія этихъ послѣднихъ. Несомнѣнно, однако, что даже это господствующее въ культурныхъ религіяхъ чувство религіознаго пожертвованія не есть послѣдній исходный пунктъ этой эволюціи. Если мы хотимъ найти его, мы не должны останавливаться на субъективныхъ мотивахъ, однородныхъ съ только что отмѣченными философскими размышленіями послѣдняго времени, мы должны постараться отыскать тѣ объективныя данныя, въ которыхъ впервые встрѣчаются намъ какія бы то ни было аскетическія проявленія. При такой постановкѣ вопроса окажется, что аскетизмъ не есть новообразованіе культурныхъ религій, какъ можно было бы подумать, исходя изъ этихъ философскихъ толкованій, но вмѣстѣ съ примитивными формами жертвы спускается своими корнями вглубь исторіи вплоть до зачатковъ тотемизма и представленій табу. Запретъ ѣсть мясо тотемнаго животнаго, налагаемый австралійцами на юношей при посвященіи ихъ въ мужи, есть, надо думать, наиболѣе ранній изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ примѣровъ аскетизма отреченія. Но источникомъ его служитъ не чувство религіознаго пожертвованія, а страхъ передъ мѣстью духа предка, воплощеннаго, по мнѣнію австралійцевъ, въ животномъ. Равнымъ образомъ наиболѣе ранніе образцы аскетизма самоистязанія сводятся къ распространеннымъ среди всѣхъ первобытныхъ народовъ траурнымъ обрядамъ: вырыванію волосъ, вышибанію зубовъ, отрѣзыванію пальцевъ, которые отдаются мертвому, какъ части собственной души, съ цѣлью умилостивить его духъ и обезопасить отъ него оставшихся въ живыхъ. Дѣйствія эти — въ особенности вырываніе волосъ — являются первоначально выразительными движеніями боли. Но страхъ передъ демонами придалъ имъ, какъ показываютъ другіе, несводимые къ столь естественнымъ мотивамъ, факты, это спеціальное направленіе и во всякомъ случаѣ усилилъ ихъ

религіямъ: греческимъ мистическимъ культамъ, египетскому культу солнца, персидскому культу Митры не менѣе, чѣмъ іудейству или христіанству, въ исторіи которыхъ аскетическая практика, ограниченная опредѣленными правилами и въ концѣ концовъ сведенная къ внѣшнимъ формамъ, находится въ соотвѣтствіи съ господствующею въ каждую данную эпоху силой религіознаго настроенія. Ближайшее изслѣдованіе этого предмета относится къ исторіи, а не къ психологіи религіи. Для психологіи важное значеніе имѣютъ только тѣ общія явленія, въ которыхъ воплощается аскетизмъ и его связь съ жертвой, съ одной стороны, а съ другой стороны, послѣднія исходныя точки его развитія. Но оба эти момента находятся опять-таки въ тѣсной связи между собой, поскольку основныя формы аскетизма коренятся въ болѣе или менѣе первобытныхъ представленіяхъ и обрядахъ.

Въ области культурныхъ религій, гдѣ прежде всего примѣняется понятіе аскетизма, этотъ послѣдній встрѣчается, какъ извѣстно, въ двухъ уклоняющихся другъ отъ друга формахъ, и различныя ихъ смѣшенія даютъ мѣру тѣхъ различныхъ интенсивностей аскетическаго настроенія, о которыхъ мы только что говорили. Одна изъ этихъ формъ есть аскетизмъ о т р е ч е н і я, другая — аскетизмъ с а м о и с т я з а н і я. Первый выражается прежде всего въ отказѣ отъ потребленія извѣстныхъ блюдъ или въ полномъ воздержаніи отъ пищи въ теченіе извѣстнаго времени, — усиленіе, при которомъ онъ уже приближается къ самоистязанію. Аскетизмъ въ сферѣ пищи является весьма раннимъ продуктомъ культуры. Онъ, очевидно, возникъ изъ запрещеній, которыя были наложены на опредѣленныя блюда и которыя, усиливаясь подъ вліяніемъ жреческаго сословія, опекающаго всю народную жизнь, превратились для отдѣльныхъ, особо священныхъ періодовъ времени въ заповѣдь полнаго воздержанія отъ пищи и питья. Такъ, еврейскій жреческій кодексъ опутывалъ жизнь каждаго вѣрующаго цѣлой сѣтью касающихся пищи запретовъ, которые должны были ежедневно и ежечасно напоминать о необходимости послушанія Ягве; наряду съ этимъ десятый день седьмого мѣсяца считался днемъ искупленія по преимуществу: тогда останавливались всѣ работы, и каждый долженъ былъ умерщвлять свою плоть (Левитъ, 23, 26 и сл.). Къ запретамъ опредѣленной пищи и предписаніямъ поста присоединяются затѣмъ другія формы аскетизма отреченія: одинокая жизнь, отказъ отъ брака, семьи и собственности. И подобно тому какъ заповѣдь поста — въ своемъ усиленномъ видѣ — сама собою переходитъ въ аскетизмъ истязанія, точно также дополняются этимъ послѣднимъ и только что упомянутыя дальнѣйшія формы отреченія въ моменты своей высшей напряженности. Такимъ образомъ, между этими двумя видами аскетизма вообще нельзя провести прочной границы. Повышенное аскетическое настроеніе побуждаетъ къ самоистязанію, которое, начинаясь бичеваніемъ собственнаго тѣла или вырываніемъ волосъ, доходитъ до самоискалѣченія, а въ крайней своей формѣ до самоубійства. Слѣдовательно, въ высшихъ своихъ проявленіяхъ аскетизмъ опять непосредственно переходитъ въ жертву въ собственномъ смыслѣ слова: онъ становится особой формой жертвоприношенія волосъ, жертвоприношенія отдѣльныхъ частей тѣла и наконецъ высшей формой жертвы, человѣческой жертвой. Онъ только усиливаетъ эти жертвенные акты субъективнымъ моментомъ самопожертвованія, связаннаго съ сладострастіемъ причиняемыхъ самому себѣ истязаній. Въ то же время сопровождающее всякое жертвоприношеніе чувство пожертвованія въ этомъ самопожертвованіи возвышается до экстаза.

Ходячая оцѣнка аскетизма обыкновенно цѣликомъ опирается на тѣ идеи, которыя уже очень давно были внесены въ эту форму самопожертвованія индусской, а также платоновской философіей. Съ точки зрѣнія этихъ идей послѣднимъ основаніемъ всякаго аскетизма считается противоположность между живущимъ въ человѣкѣ духовнымъ существомъ и потускнѣніемъ и загрязненіемъ этого существа подъ вліяніемъ чувственности. Поэтому основной мотивъ аскетизма усматриваютъ въ освобожденіи этой духовной части человѣка отъ чувственной матеріи,—освобожденіи, которое аскетизмъ отреченія пытается достигнуть посредствомъ отрицанія чувственныхъ наслажденій, аскетизмъ истязанія—посредствомъ активной борьбы съ собственнымъ тѣломъ и, въ крайнемъ случаѣ, посредствомъ добровольнаго уничтоженія этого тѣла. Но всѣ эти идеи представляютъ собой продукты религіозно-философской спекуляціи, а не мотивы, живущіе въ самихъ аскетическихъ религіяхъ. Въ аскетическихъ мотивахъ браманства, буддизма, позднѣйшаго эллинизма, еврейства и христіанства, поскольку они принадлежатъ къ сферѣ религіознаго мышленія, живетъ лишь чувство религіознаго пожертвованія, которое, безъ всякой привходящей идеи относительно противоположности духа и матеріи, порождаетъ аскетическое поведеніе и прежде всего опять-таки акты самопожертвованія и самоистязанія, при чемъ правила аскетическаго отреченія являются уже обыкновенно результатомъ смягченія и ослабленія этихъ послѣднихъ. Несомнѣнно, однако, что даже это господствующее въ культурныхъ религіяхъ чувство религіознаго пожертвованія не есть послѣдній исходный пунктъ этой эволюціи. Если мы хотимъ найти его, мы не должны останавливаться на субъективныхъ мотивахъ, однородныхъ съ только что отмѣченными философскими размышленіями послѣдняго времени, мы должны постараться отыскать тѣ объективныя данныя, въ которыхъ впервые встрѣчаются намъ какія бы то ни было аскетическія проявленія. При такой постановкѣ вопроса окажется, что аскетизмъ не есть новообразованіе культурныхъ религій, какъ можно было бы подумать, исходя изъ этихъ философскихъ толкованій, но вмѣстѣ съ примитивными формами жертвы спускается своими корнями вглубь исторіи вплоть до зачатковъ тотемизма и представленій табу. Запретъ ѣсть мясо тотемнаго животнаго, налагаемый австралійцами на юношей при посвященіи ихъ въ мужи, есть, надо думать, наиболѣе ранній изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ примѣровъ аскетизма отреченія. Но источникомъ его служитъ не чувство религіознаго пожертвованія, а страхъ передъ местью духа предка, воплощеннаго, по мнѣнію австралійцевъ, въ животномъ. Равнымъ образомъ наиболѣе раніе образцы аскетизма самоистязанія сводятся къ распространеннымъ среди всѣхъ первобытныхъ народовъ траурнымъ обрядамъ: вырыванію волосъ, вышибанію зубовъ, отрѣзыванью пальцевъ, которые отдаются мертвому, какъ части собственной души, съ цѣлью умилостивить его духъ и обезопасить отъ него оставшихся въ живыхъ. Дѣйствія эти — въ особенности вырываніе волосъ — являются первоначально выразительными движеніями боли. Но страхъ передъ демонами придалъ имъ, какъ показываютъ другіе, несводимые къ столь естественнымъ мотивамъ, факты, это спеціальное направленіе и во всякомъ случаѣ усилилъ ихъ

внѣшнія формы выраженія. На дальнѣйшей ступени, поднимающейся благодаря вліянію миѳа о природѣ надъ примитивными вѣрованіями въ демоновъ и чародѣйство, такіе акты отреченія или самоискалѣченія и добровольной смерти принимаютъ уже, какъ показываетъ примѣръ полинезійцевъ, характеръ жертвоприношенія богамъ въ формѣ искупительной жертвы, имѣющей цѣлью устраненіе болѣзней, неурожая и другихъ бѣдствій. Но тѣмъ самымъ сдѣланъ уже мощный шагъ въ томъ направленіи, въ которомъ развивается въ концѣ концовъ аскетизмъ, какъ самопожертвованіе, въ области высшихъ культурныхъ религій: здѣсь жертва направлена не только къ тому, чтобы въ отдѣльныхъ случаяхъ умилостивить или склонить на свою сторону божество, но и независимо отъ такихъ единичныхъ поводовъ, личность мыслитъ себя какъ собственность божества, отдавая послѣднему не часть своего имущества, какъ при обычной жертвѣ, но части самой себя, вплоть до собственной жизни. Такимъ образомъ, въ этомъ измѣненіи внутренняго смысла аскетизма еще разъ отражается измѣненіе болѣе общаго характера, измѣненіе жертвенныхъ мотивовъ вообще.

5. Культъ предковъ.

а. Мѣсто, занимаемое культомъ предковъ въ миѳологіи.

Согласно взгляду, который особенно энергично защищался Гербертомъ Спенсеромъ, но и, кромѣ него, раздѣляется нѣкоторыми изслѣдователями миѳологіи и философіи религій, культъ предковъ есть самая первоначальная религія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и корень всѣхъ прочихъ, болѣе или менѣе непосредственно возникшихъ изъ него религіозныхъ формъ [1]). Эта теорія есть отвѣтвленіе анимистической гипотезы. Она стоитъ не только на почвѣ эволюціонной идеи, которую, какъ общій принципъ, должна признать въ настоящее время любая попытка истолкованія миѳологіи, но она, сверхъ того, прочно держится той основной предпосылки, что всякая миѳологія и религія, гдѣ бы и при какихъ бы условіяхъ она ни появлялась, можетъ имѣть только одинъ единственный корень. И корень этотъ есть, будто бы, какъ разъ вѣра въ души, изъ которой на нѣсколько болѣе высокой ступени развитія возникаетъ почитаніе душъ предковъ, и въ особенности выдающихся предковъ, властителей и героевъ, возводимыхъ въ концѣ концовъ въ божеское достоинство. При этомъ между вѣрою въ души и культомъ предковъ устанавливается здѣсь слѣдующее различіе: первая относится къ до-религіозной стадіи, такъ какъ она непосредственно не заключаетъ въ себѣ почитанія высшихъ существъ, въ которомъ усматривается критерій религіи; напротивъ, возникновеніе культа предковъ ясно намѣчаетъ собой, согласно

[1]) Herbert Spencer, Soziologie, нѣм. пер. B. Vetter'a и J. V. Carus'a, I, стр. 344 и сл.; IV, стр. 6 и сл. Всего послѣдовательнѣе проводитъ эту гипотезу Jul. Lippert въ обоихъ своихъ трудахъ: Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, 1881, стр. 82 и сл. и 125 и сл., Die Religionen der europäischen Kulturvölker, 1881, стр. 15 и сл. Спеціально въ примѣненіи къ индо-европейскимъ народамъ аналогичную гипотезу развилъ уже раньше Fustel de Coulanges: La cité antique, 1868, 14 изд. 1893 года.

этой теоріи, тотъ пунктъ, гдѣ начинается религія, такъ какъ здѣсь усопшіе не только возбуждаютъ страхъ, какъ демоны, но и почитаются, какъ существа идеальныя, стоящія выше человѣка.

Эта теорія происхожденія религіи изъ культа предковъ, отводящая послѣднему центральную, всеопредѣляющую роль въ миѳологическомъ развитіи, можетъ быть безъ малѣйшаго колебанія причислена къ тѣмъ формамъ конструктивной миѳологіи, къ которымъ относится и отвѣтвившая ее отъ себя анимистическая теорія-matrix. У Герберта Спенсера она, сверхъ того, всецѣло покоится на такомъ раціоналистически-искусственномъ пониманіи миѳа, какое можетъ только изумлять въ устахъ человѣка, почти всю свою жизнь занимавшагося проблемами миѳологіи. Спенсеръ апріори не допускаетъ, чтобы человѣкъ могъ почитать что-либо, кромѣ человѣка. Выводя тотемизмъ изъ случайныхъ насмѣшливыхъ прозвищъ, онъ подобнымъ же образомъ полагаетъ, что источникъ фетишизма есть почитаніе человѣческихъ изображеній, которое въ нѣкоторыхъ случаяхъ могло переноситься на другіе предметы. Свободнѣе отъ этого грубаго раціонализма, аналогичныя толкованія Юлія Липперта, который обнаруживаетъ болѣе тонкое чутье при анализѣ продуктовъ миѳологической фантазіи. Но такъ какъ онъ объясняетъ происхожденіе миѳа о природѣ сліяніемъ культа предковъ и фетишизма, а этотъ послѣдній, въ свою очередь, пытается истолковать, какъ разновидность вѣры въ души, то и у него всякая миѳологія возникаетъ въ концѣ концовъ изъ представленій о душахъ, боги являются первоначально обоготворенными предками, при чемъ отзвуки этого ихъ впослѣдствіи забытаго значенія продолжаютъ еще слышаться въ такихъ наименованіяхъ, какъ „Зевсъ—отецъ боговъ и людей“ [1]). Однако, строго говоря, въ этой интерпретаціи теорія предковъ еще менѣе правдоподобна, чѣмъ у Спенсера, который представляетъ себѣ первобытнаго человѣка, хотя и весьма невѣжественнымъ, но такимъ же трезвымъ и разсудительнымъ, какъ просвѣщенный философъ XIX вѣка. Если же, какъ это пытается сдѣлать Липпертъ, возстановить фантазію первобытнаго человѣка въ ея правахъ, то совершенно нельзя понять, почему во всѣхъ явленіяхъ природы первобытные люди видятъ только своихъ предковъ и почему эти предки служатъ единственнымъ предметомъ ихъ опасеній и упованій. Такимъ образомъ, въ свѣтѣ безгранично богатой миѳологической фантазіи, теорія предковъ во всякомъ случаѣ представляется попыткой произвольно подогнать факты подъ заранѣе заготовленную схему.

Нельзя, впрочемъ, не признать, что въ ту эпоху, когда была впервые высказана эта теорія происхожденія религіи изъ культа предковъ, данныя миѳологіи оправдывали ее лучше, чѣмъ въ настоящее время. И прежде всего, миѳы первобытныхъ народовъ о природѣ хотя и были извѣстны тогда, но настолько смутно, что ихъ легко было принять за несущественные и, быть-можетъ, позднѣйшіе придатки къ заполняющему все собою первобытному анимизму. Далѣе, разсмотрѣнныя нами выше явленія тотемизма были еще довольно плохо выяснены; поэтому ихъ можно было счесть за явленія, срав-

[1]) Ср. разсужденія Липперта о Ягве (Seelenkult, стр. 134 и сл.) и о Зевсѣ, какъ богѣ-предкѣ (Religionen der europäischen Kulturvölker, стр. 352 и сл.).

нительно ограниченныя. Кромѣ того, тогда полагали—какъ, впрочемъ, и теперь еще многіе полагаютъ,—что боги-животныя и священныя животныя культурныхъ религій съ самаго начала были символическими формами выраженія религіозныхъ идей. Но при наличности имѣющихся въ нашемъ распоряженіи въ настоящее время данныхъ относительно развитія всѣхъ этихъ явленій не можетъ уже быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что тотемизмъ есть, если и не всеобщая, то во всякомъ случаѣ чрезвычайно широко распространенная ступень въ развитіи миѳологическаго мышленія. И если, съ одной стороны, вѣра въ животныхъ предковъ встрѣчается тамъ, гдѣ нѣтъ еще и рѣчи о почитаніи человѣческихъ предковъ, то, съ другой стороны, въ тѣхъ случаяхъ, когда культъ предковъ дѣйствительно господствуетъ, миѳологическая традиція указываетъ на несомнѣнно существовавшихъ нѣкогда предковъ-животныхъ. Но разъ, такимъ образомъ, человѣкъ замѣнилъ собой въ культѣ животное, то, конечно, культъ, предковъ не можетъ быть первичной миѳологической формой. Этого нельзя было бы допустить даже въ томъ случаѣ, если бы мы отвлеклись отъ элементовъ миѳа о природѣ, которые вездѣ, не исключая и первобытныхъ народовъ, противостоятъ представленіямъ о душахъ, какъ особая самостоятельная область. Правда, можно было бы, пожалуй, утверждать, что тотемизмъ есть форма вѣры, хотя и низшая, но въ генеалогическомъ значеніи объектовъ культа совпадающая съ почитаніемъ предковъ. Но, очевидно, включая въ понятіе „предки" животныхъ, а при случаѣ также деревья, камни и другіе предметы, мы совершенно измѣняемъ его значеніе. Антропогоническій миѳъ стоитъ, какъ это показываютъ его проявленія, родственныя какъ-разъ тотемизму, въ тѣснѣйшей связи съ космогоническимъ миѳомъ. Элементы миѳа о природѣ, входящіе въ его составъ, играютъ настолько преобладающую роль, что возникшія изъ тотемизма животныя-предки и даже образовавшіяся изъ этихъ послѣднихъ чудовищныя промежуточныя существа, которыя выступаютъ въ легендахъ о происхожденіи человѣка какъ родоначальники первыхъ людей, въ большинствѣ случаевъ принадлежатъ миѳу о природѣ. Хотя послѣдній именно здѣсь связывается легко понятными ассоціаціями съ тотемными представленіями, тѣмъ не менѣе онъ обычно приводитъ насъ въ область творящихъ демоновъ и боговъ, которые создаютъ порою не только людей, но также животныхъ, растенія и прочія вещи. Животное-предокъ уже по тому одному не можетъ быть поставлено въ параллель съ человѣческимъ предкомъ религіознаго культа, что послѣдній даже на самыхъ первоначальныхъ ступеняхъ такого культа является индивидуальнымъ человѣкомъ, память о которомъ запечатлѣвается въ окружающихъ, въ то время какъ животное-тотемъ имѣетъ исключительно видовое значеніе какъ-разъ въ ту эпоху, когда еще вполнѣ живы представленія о животныхъ-предкахъ. А съ того момента, когда индивидуальное животное дѣйствительно становится предметомъ культа, отожествленіе его съ предкомъ не только не выступаетъ на первый планъ, какъ это непремѣнно должно было бы быть, если бы изъ животнаго-предка непосредственно возникалъ человѣческій предокъ, но какъ-разъ наоборотъ, представленіе о предкѣ тускнѣетъ, и почитаемое животное превращается въ демона-покровителя, который уже при жизни сопровождаетъ человѣка въ качествѣ его двойника. Отсюда ясно вытекаетъ, что тотемизмъ никогда вообще не переходитъ

прямо въ манизмъ; послѣдній, включая въ себѣ наряду съ элементами анимизма элементы миѳа о природѣ, есть одинъ изъ смѣшанныхъ источниковъ генеалогическихъ представленій, среди которыхъ выдѣляется впослѣдствіи культъ предковъ, какъ особая форма, принадлежащая вездѣ къ сравнительно поздней ступени развитія. Тѣмъ менѣе можно утверждать, что этой формѣ культа принадлежало когда бы то ни было исключительное господство. Скорѣе, наоборотъ, культъ предковъ въ собственномъ смыслѣ есть сравнительно рѣдкое явленіе. На примитивныхъ ступеняхъ возникновенію его мѣшаетъ быстрое угасаніе воспоминаній о событіяхъ родовой исторіи и о предкахъ, которые играли въ этихъ событіяхъ активную роль. Здѣсь возможенъ поэтому культъ мертвыхъ и душъ, и онъ дѣйствительно широко распространенъ; культъ же предковъ еще не развился. А когда наконецъ въ преданіяхъ и легендахъ пробуждается дѣятельная историческая жизнь, то на міръ народныхъ представленій тотчасъ же начинаютъ воздѣйствовать другіе миѳологическіе элементы, относящіеся частью къ вѣрѣ въ демоновъ, частью къ миѳу о природѣ. Правда, въ этой ткани изъ представленій различнаго происхожденія мотивы культа предковъ образуютъ очень важную составную часть. Но съ дальнѣйшимъ прогрессомъ культуры и развитіемъ международныхъ сношеній они все сильнѣе и сильнѣе пропитываются и затемняются иными элементами, такъ что лишь очень немного остается случаевъ, въ которыхъ позволительно говорить о культѣ предковъ, какъ о господствующей формѣ религіи. Нѣтъ также недостатка въ явленіяхъ, заставляющихъ предполагать, что воспоминаніе о предкахъ играло въ жизни культурныхъ народовъ измѣнчивую роль въ связи съ усиленіемъ вліянія другихъ формъ культа, находящихся, въ свою очередь, въ зависимости отъ особыхъ историческихъ условій.

Основываясь на этихъ историческихъ связяхъ и принимая во вниманіе воздѣйствіе другихъ миѳологическихъ факторовъ, коренящихся обыкновенно также въ историческихъ условіяхъ эпохи, мы можемъ установить тѣ точки зрѣнія, которыя даютъ возможность психологически классифицировать различныя формы, принимаемыя культомъ предковъ въ миѳологіяхъ народовъ. Такъ какъ вообще не существуетъ культа предковъ, совершенно незатронутаго другими миѳическими элементами, то въ основу дѣленія мы можемъ положить прежде всего степень преобладанія представленій о предкахъ надъ примѣшивающимися къ нимъ миѳологическими взглядами иного происхожденія. Отъ этого соотношенія зависитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то направленіе, въ которомъ осуществляется преобладающее вліяніе различныхъ составныхъ частей миѳологіи. Если культъ предковъ есть доминирующій элементъ религіи, то онъ ассимилируетъ себѣ прочіе элементы, и потому послѣдніе измѣняются всегда въ свойственномъ ему направленіи. Если же культъ предковъ оттѣсняется другими составными частями миѳологіи, то онъ самъ ассимилируется ими и испытываетъ, съ своей стороны, болѣе или менѣе значительныя измѣненія. Эти послѣднія въ зависимости отъ характера ассимилирующихъ представленій могутъ опять-таки совершаться въ различныхъ направленіяхъ. Особенно знаменательныя различія получаются здѣсь, смотря по тому, преобладало ли въ раннюю эпоху вліяніе вѣры въ демоновъ или миѳа о природѣ. Но во всякомъ случаѣ эти модификаціи отступаютъ на задній планъ передъ рѣшающимъ вопросомъ о томъ, преобладаетъ ли культъ пред-

ковъ, ассимилируя себѣ другіе миѳологическіе элементы, или же, напротивъ, самъ культъ предковъ ассимилируется прочими составными частями миѳологіи. Первый случай мы можемъ кратко обозначить, какъ миѳологію съ „преобладаніемъ культа предковъ", второй, какъ „остатки культа предковъ въ религіяхъ культурныхъ народовъ". Ограниченіе культурными народами само собой вытекаетъ здѣсь изъ того, что всякій культъ предковъ есть уже продуктъ исторической культуры. Поэтому, хотя уже въ рамкахъ миѳологическихъ представленій первобытныхъ народовъ подготовляется культъ предковъ, какъ относительно самостоятельный, такъ и ассимилированный, самъ онъ принадлежитъ по преимуществу къ области культурныхъ религій.

b. Почитаніе предковъ, какъ господствующая форма культа.

Зачатки развитія культа предковъ, возвышающагося надъ культомъ душъ примитивнаго анимизма, наблюдаются въ большомъ количествѣ уже у, такъ называемыхъ, первобытныхъ народовъ. Впрочемъ, они и здѣсь являются несомнѣнными признаками начинающейся культуры и наличности традиціи, не ограничивающейся уже больше узкими рамками одной смѣны поколѣній. Изображенія предковъ, напримѣръ, американскія тотемныя колонны, наглядно рисуютъ переходъ предка-животнаго въ человѣческаго предка,—переходъ, совершившійся у этихъ племенъ, быть-можетъ, всего скорѣе, въ извѣстной послѣдовательности и приведшій къ вытѣсненію первоначальной формы тотемизма. Правда, насколько можно судить по американскимъ родовымъ легендамъ, преданіе расплывается здѣсь, теряя всякую опредѣленность очертаній и принимая подъ вліяніемъ миѳа о природѣ фантастическія формы, такъ что культъ предковъ въ собственномъ смыслѣ нигдѣ не достигаетъ развитія. Подобнымъ же образомъ должно обстоять дѣло и у южно-африканскихъ племенъ банту, у которыхъ воспоминанія о предкахъ тѣсно соединяются съ вѣрой въ продолжающееся вліяніе ихъ душъ на живыхъ людей, такъ что здѣсь изъ примитивныхъ представленій о душахъ выработалась форма вѣры, стоящая посрединѣ между культомъ предковъ и культомъ демоновъ, но значительно ближе къ послѣднему, чѣмъ къ первому [1]). Въ эпоху, когда вліяніе колонизаціи и христіанства еще не вытѣснило первоначальныхъ воззрѣній, полинезійцы стояли, повидимому, ближе всѣхъ другихъ къ ступени подлиннаго культа предковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ у нихъ уже успѣла выработаться политическая организація и сложилась извѣстная историческая традиція. Положеніе, занятое на Таити и сосѣднихъ островахъ обществомъ „Ареои"—кастой, члены которой приписываютъ своему роду божественное происхожденіе и пользуются особымъ почетомъ, какъ при жизни, такъ и послѣ смерти—носитъ на себѣ многія черты, напоминающія культъ предковъ у китайцевъ [2]). Однако, въ данномъ случаѣ культъ этотъ пропитанъ пышно разросшейся полинезійской миѳологіей природы, и можно поэтому предположить, что если бы миѳологіи этой предоставлена была возможность дальнѣйшаго развитія, ея внѣдряю-

[1]) Waitz-Gerland, l. c., VI, стр. 365 и сл.
[2]) l. Raum, Globus, т. 85, 1904, стр. 103.

щіяся въ культъ предковъ составныя части были бы совершенно ассимилированы миѳомъ о природѣ, подобно тому какъ это произошло тамъ съ тотемизмомъ, до сихъ поръ еще ясно распознаваемымъ въ многочисленныхъ пережиткахъ.

Среди культурныхъ народовъ имѣются главнымъ образомъ два такихъ, у которыхъ почитаніе предковъ безспорно сохранило значеніе господствующаго культа; это—обѣ крупныя, съ древнѣйшихъ временъ связанныя между собой многочисленными отношеніями, культурныя народности восточной Азіи: китайцы и японцы. Въ культурѣ тѣхъ и другихъ отчетливо выступаютъ тѣ особыя условія, которыя способствовали такому одностороннему развитію почитанія предковъ: сравнительная замкнутость въ себѣ и далеко захватывающія историческія воспоминанія. Замкнутость не была, конечно, абсолютной въ обоихъ случаяхъ. Но все же въ Китаѣ ей чрезвычайно способствовало то сплоченіе противъ напиравшихъ съ сѣвера монгольскихъ племенъ, которое символически выражено великой стѣной, а въ Японіи, со времени завоеванія ея теперешней территоріи, островное положеніе государства. Но еще болѣе характерна для обѣихъ націй приверженность къ исторической традиціи, которая сама можетъ быть разсматриваема, какъ продуктъ ранней культуры и политической замкнутости. У китайцевъ—старѣйшей изъ двухъ націй—историческія преданія, восходящія до древнѣйшихъ временъ, до такой степени пропитаны доисторическими миѳами, что здѣсь болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, миѳъ и историческая дѣйствительность не отдѣлимы другъ отъ друга. Такимъ образомъ, въ Китаѣ почва какъ бы нарочно создана для того, чтобы почитаніе предковъ во всѣхъ формахъ—и въ видѣ домашняго культа родоначальниковъ семьи, и въ видѣ общественнаго культа великихъ государей и культурныхъ героевъ прошлаго—могло процвѣсти и пропитать собой всѣ прочія созданія миѳотворческой фантазіи [1]).

Въ Китаѣ, какъ и въ Японіи, домашній культъ предковъ образуетъ подготовительную ступень къ тому публичному культу императоровъ и героевъ, который, по всей вѣроятности, возникъ изъ него подъ вліяніемъ развивающейся политической организаціи и связанныхъ съ этой послѣдней историческихъ традицій. Но домашній культъ предковъ во многихъ отношеніяхъ носитъ еще на себѣ черты примитивнаго культа душъ, изъ котораго онъ нѣкогда выросъ. Еще и понынѣ могилы являются предметомъ поклоненія даже для лицъ, постороннихъ умершимъ. Точно также былая вѣра въ демоническую силу духовъ продолжаетъ еще жить, и не только въ погребальныхъ обрядахъ и жертвоприношеніяхъ, но и во многихъ народныхъ суевѣріяхъ, въ которыхъ привидѣнія и заклинаніе демоновъ играютъ крупную роль. Старыя культурныя религіи Китая и Японіи, конфуціанство и шинтоизмъ, восприняли въ себя элементы первобытной вѣры въ души, которую оба народа вынесли изъ своего доисторическаго прошлаго, и почитаніе предковъ, ограниченное нѣкогда кругомъ семьи, было расширено, перенесено въ общественную жизнь, на государей, законодателей и—что, въ особенности у китай-

[1]) Хорошій обзоръ миѳологіи и религіи китайцевъ имѣется у I. I. M. de Groot въ учебникѣ религіозной исторіи Chantepie de la Saussaye, изд. 3, I, 1905, стр. 57 и сл.; относительно японцевъ см. R. Lange, тамъ же, стр. 115 и сл.

цевъ, характерно для связи съ исторической культурой—на великихъ изобрѣтателей и ученыхъ прошлыхъ эпохъ. Но какъ разъ благодаря той непрерывности, съ которой домашній культъ предковъ переходитъ здѣсь въ публичный, этотъ послѣдній пріобрѣтаетъ многочисленныя черты, напоминающія первобытную вѣру въ духовъ. Китайскія таблички предковъ, изъ которыхъ каждая посвящена одному умершему, служатъ въ то же время амулетами, охраняющими домъ и семью, и предполагается, что во время торжественныхъ поминокъ сами души пребываютъ въ этихъ табличкахъ. Въ Японіи общее поминальное празднество есть празднество общенія съ мертвыми, которые считаются присутствующими на трапезѣ, устроенной въ ихъ память.

Въ публичномъ культѣ, посвященномъ великимъ государямъ и культурнымъ дѣятелямъ прошлаго, домашній культъ предковъ не только расширяется, но и вступаетъ въ тѣсную связь съ миѳомъ о природѣ. По всей вѣроятности, этотъ послѣдній въ Китаѣ и Японіи, какъ это наблюдается еще и понынѣ у многихъ первобытныхъ народовъ, состоялъ первоначально лишь изъ слабо связанныхъ между собой элементовъ небесной миѳологіи: солнце, мѣсяцъ, звѣзды считались одушевленными существами, отношенія между которыми разукрашивались, какъ это обыкновенно бываетъ, фантастическимъ сказочнымъ творчествомъ измѣнчиваго содержанія. Но, какъ еще и въ наши дни эти элементы миѳологіи природы стоятъ внѣ всякой связи съ домашнимъ культомъ душъ и предковъ, такъ, по всей вѣроятности, это должно было бы быть и во всѣ времена. Дѣло приняло, однако, иной оборотъ, когда развернулась та историческая перспектива, которая здѣсь, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, перенесла на государей представленіе объ отцахъ народа и такимъ образомъ возвела поколѣнія императоровъ въ объекты почти безгранично расширяющагося въ пространствѣ и времени культа. И чѣмъ сильнѣе сближался этотъ рядъ предковъ у своего источника съ миѳическимъ преданіемъ, объекты котораго легенда разубрала чудесными и сверхчеловѣческими свойствами, тѣмъ тѣснѣе сливались начальные представители этого ряда со сказочными образами миѳологіи природы. Такимъ путемъ должна была возникнуть взаимная ассимиляція и, какъ результатъ ея, высшая ступень культа предковъ. Непосредственными предметами этого культа оставались люди, которымъ, однако, какъ отцамъ своего народа и творцамъ его культуры, приписывалась духовная сила, далеко превышающая обычный человѣческій масштабъ, и возвышеніе которыхъ въ сверхчеловѣческія существа нашло свое миѳологическое обоснованіе лишь въ томъ, что прадѣдамъ этихъ дѣдовъ и отцовъ было придано небесное происхожденіе. Такъ, по конфуціанскому культу, китайскій императоръ и каждый изъ его предковъ есть сынъ неба, а шинтоизмъ признаетъ японскаго императора сыномъ солнца. Какъ разъ это завершеніе ряда предковъ высшими божествами миѳа о природѣ указываетъ здѣсь на то, что послѣдній ассимилированъ культомъ предковъ, а не наоборотъ. Вѣдь, очевидно, культъ историческихъ предковъ есть лишь расширеніе частнаго культа, который, въ свою очередь, исходитъ прямо изъ культа душъ. Первичное и господствующее положеніе культа предковъ сказывается также и въ томъ, что онъ не менѣе основательно ассимилируетъ себѣ и всѣ прочіе религіозно-миѳологическіе элементы, приходящіе съ нимъ въ соприкосновеніе. Въ Японіи это имѣло мѣсто въ особенности по отношенію къ буддизму,

легенды котораго о воплощеніяхъ Будды дали непосредственный стимулъ къ подобнаго рода ассимиляціи. Ибо воплощенія эти разсматривались опять-таки, какъ рядъ предковъ, и въ каждомъ великомъ культурномъ героѣ, ставшемъ предметомъ культа, видѣли одно изъ такихъ воплощеній. Но въ то же время этотъ глубоко укоренившійся культъ предковъ могъ быть и причиной того, что несмотря на поразительное, оттѣсняющее назадъ всѣ прочіе религіозные элементы распространеніе въ Японіи буддизма, несмотря на то, что буддизмъ, разбившись на многочисленныя секты, приспособился къ самымъ разнообразнымъ религіознымъ направленіямъ, шинтоизмъ уже въ позднѣйшее время былъ снова возведенъ въ господствующую государственную религію. Однако, этотъ послѣдній столь же мало, какъ и конфуціанство, осуществилъ полную ассимиляцію всѣхъ остальныхъ миѳологическихъ элементовъ. Въ той и другой религіи наряду съ небесными богами, причисленными къ ряду предковъ, сохранились и другіе предметы почитанія, каковы звѣзды, облака, дождь, а также боги-покровители отдѣльныхъ мѣстъ, сословій и профессій, при чемъ эта послѣдняя вѣтвь культа возникла, вѣроятно, изъ распространенной здѣсь, какъ и вездѣ, вѣры въ демоновъ [1]).

Характернымъ признакомъ господствующаго почитанія предковъ служитъ, наконецъ, особо тщательная выработанность жертвеннаго культа въ формѣ погребальныхъ жертвоприношеній. Какъ показываютъ ярче всего примѣры обоихъ восточно-азіатскихъ культурныхъ народовъ, ни одна изъ другихъ формъ религіи не развиваетъ такого сложно расчлененнаго жертвеннаго культа, какъ эта. Въ то же время въ погребальной жертвѣ сохраняются и упрочиваются здѣсь тѣ примитивные, уже у первобытныхъ народовъ встрѣчающіеся, похоронные обычаи, при которыхъ мертваго снабжаютъ прежде всего необходимыми для жизни предметами: пищей, затѣмъ одеждой, оружіемъ, наконецъ, рабами и женщинами. Воспоминаніе о былыхъ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ также сохраняется въ Китаѣ и Японіи, какъ въ преданіяхъ, такъ и въ нѣкоторыхъ, понынѣ еще употребляемыхъ, жертвенныхъ обрядахъ. По мѣрѣ того, какъ съ развитіемъ культа предковъ жертвы усопшимъ расширялись на все болѣе и болѣе широкій кругъ умершихъ, захватывая отдаленнѣйшихъ предковъ семьи, великихъ государей и общественныхъ благодѣтелей былыхъ временъ, формы жертвоприношенія сами собой принимали болѣе умѣренный характеръ. Вмѣсто дѣйствительныхъ яствъ стали приносить въ жертву маленькія частицы обѣда, съѣдаемаго собравшимися участниками обряда, вмѣсто настоящаго платья и оружія маленькія модели, вмѣсто настоящихъ животныхъ и людей куколъ соотвѣтственнаго вида, и, наконецъ, просто вырѣзанныя изъ бумаги изображенія. Эта связан-

[1]) Если уже конфуціанство въ значительной своей части стоитъ внѣ собственно народной религіи, то это всецѣло относится къ философіи Лаотзе, бывшаго, по преданію, старшимъ современникомъ Конфуція, и къ «таоизму», разработанному, главнымъ образомъ, Лаотзе. Замѣчательно, что эта философская система, изображающая понятія при помощи символики скомбинированныхъ по опредѣленнымъ правиламъ линій, имѣетъ своимъ базисомъ не культъ предковъ, а миѳологію природы наряду съ нѣкоторыми основными этическими понятіями. Изъ новѣйшей научной литературы о религіи Китая ср. статью O. Franke, Arch. f. Religionswissenschaft, т. 13, 1900, стр. 111 и сл.; о таоизмѣ Doorak, Chinas Religionen, II, 1903.

ная съ массовымъ распространеніемъ деградація объясняетъ намъ происхожденіе бумажныхъ жертвъ, которыя на первый взглядъ кажутся такими странными и смѣшными и состоятъ только въ томъ, что во время поминальныхъ торжествъ, посвященныхъ предкамъ, всегда сжигаются въ качествѣ жертвы изготовляемыя фабричнымъ путемъ картинки предметовъ, окружающихъ человѣка и служащихъ удовлетворенію его повседневныхъ потребностей. Не надо, однако, забывать, что только одинъ ничтожный шагъ отдѣляетъ тѣ небольшія доли кушаній и напитковъ, которыя имѣли обычай приносить въ жертву di manes римляне во время своихъ обѣдовъ, отъ этихъ даровъ, превратившихся уже въ чисто внѣшній символъ,—и притомъ шагъ, который съ распространеніемъ такихъ жертвенныхъ обрядовъ становится тѣмъ неизбѣжнѣе, чѣмъ больше всякаго рода иныхъ предметовъ, кромѣ пищи и питья, требуется для жертвы. Это такое же, возникшее изъ массовой потребности, механизированіе религіозныхъ церемоній, какое въ иной формѣ рисуетъ намъ буддистская молитвенная мельница. Аналогія эта вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ, что было бы неправильно разсматривать бумажныя жертвы только какъ символическую замѣну настоящихъ жертвъ. Они не были простыми символами въ доисторическія времена, когда впервые совершилась эта замѣна настоящей жертвы ея изображеніемъ, и, вообще говоря, не являются символами и въ своемъ теперешнемъ употребленіи. Когда началась разсматриваемая замѣна, изображеніе считалось, вѣроятно, какъ это и теперь еще наблюдается у первобытныхъ народовъ, болѣе совершеннымъ даромъ, чѣмъ самая вещь, такъ какъ на этой ступени господствуетъ взглядъ, что душа предмета переносится въ его изображеніе, и именно поэтому послѣднее можетъ служить замѣстителемъ перваго. Когда воззрѣніе это съ теченіемъ времени исчезло, въ народномъ сознаніи его мѣсто было занято другимъ, наличность котораго сказывается и въ употребленіи молитвенной машины, а именно: бумажная жертва стала магическимъ средствомъ, при помощи котораго человѣкъ разсчитываетъ обезпечить себѣ покровительство духовъ. А тамъ, гдѣ не имѣла мѣста подобнаго рода ассимиляція жертвы народными вѣрованіями въ чародѣйство и демоновъ, жертва превратилась въ одну изъ тѣхъ многочисленныхъ привычныхъ церемоній, цѣнность которыхъ состоитъ исключительно и всецѣло въ томъ, что онѣ совершаются съ незапамятныхъ временъ. Именно поэтому какъ разъ въ культѣ предковъ сохраняютъ онѣ способность пробуждать присущія этому культу благочестивыя чувства. Впрочемъ, и внѣ области преобладающаго культа предковъ, жертвоприношенія усопшимъ не мало способствовали смягченію жертвенныхъ церемоній, распространившемуся мало-по-малу и на искупительныя жертвы; вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣланъ былъ извѣстный подготовительный шагъ и къ тому, чтобы всякое вообще жертвоприношеніе разсматривать, какъ символическое дѣйствіе. Однако, и здѣсь не слѣдуетъ опять-таки упускать изъ виду, что эта идея символа въ чистомъ своемъ видѣ не проводится нигдѣ, кромѣ философскихъ переработокъ религіозныхъ идей. Старыя же представленія о чародѣйствѣ по большей части еще сохраняются въ видѣ вѣры въ побочныя магическія послѣдствія жертвы, какъ мы это еще увидимъ при изслѣдованіи развѣтвленій жертвеннаго обряда, порожденныхъ миѳомъ о природѣ. Здѣсь снова обнаружится съ особенной ясностью, что жертва-чародѣйство, будучи старѣйшей формой и зародышемъ всѣхъ прочихъ жертвоприношеній, продолжаетъ обыкновенно скрыто существовать въ этихъ послѣднихъ.

c. Остатки культа предковъ въ культурныхъ религіяхъ.

Если культъ предковъ, какъ господствующая религіозная форма, ассимилирующая себѣ прочія составныя части миѳологическаго міросозерцанія, есть явленіе, сравнительно рѣдкое, создаваемое своеобразнымъ сочетаніемъ культурныхъ условій, то обратный фактъ, ассимиляція элементовъ культа предковъ миѳологическими комбинаціями иного происхожденія, встрѣчается вездѣ очень часто, и можно даже высказать слѣдующее общее положеніе: гдѣ нѣтъ чистаго культа предковъ, тамъ всегда найдутся остатки его, которые были ассимилированы другими миѳологическими представленіями и, въ свою очередь, оказали на нихъ свое ассимилирующее вліяніе. Отчасти, въ сравнительно самостоятельной формѣ, они сохранились въ культѣ мертвыхъ, отчасти, въ скрытомъ видѣ, продолжаютъ дѣйствовать въ тѣхъ самыхъ религіозныхъ представленіяхъ, которыя ихъ нѣкогда оттѣснили на задній планъ

Различные примѣры этого рода даетъ намъ прежде всего культъ предковъ у народовъ индогерманскаго происхожденія. Всего больше самостоятельности сохранилъ культъ предковъ у индусовъ; здѣсь онъ противостоитъ всему остальному культу, и все же въ процессѣ историческаго развитія включаетъ въ себя мало-по-малу иные, принадлежащіе миѳу о природѣ, элементы [1]). Среди различныхъ формъ почитанія предковъ, начиная сравнительно скромными поминками отдѣльныхъ умершихъ и кончая болѣе пышными, устраиваемыми въ опредѣленные дни года, церемоніями въ честь всѣхъ предковъ семьи, не трудно выдѣлить культъ, который, по всей вѣроятности, является первоначальнымъ и который имѣетъ своимъ предметомъ исключительно самихъ отцовъ. Ихъ милость пытаются снискать, принося въ жертву дымящуюся пищу, которую жертвователи потребляютъ вмѣстѣ съ ними послѣ предварительныхъ церемоній очищенія, при чемъ въ этихъ церемоніяхъ опять-таки принимаютъ участіе обѣ стороны. Въ особенности часто стараются этимъ путемъ побудить предковъ ниспослать дому наслѣдника. Поэтому, при многихъ изъ такихъ жертвоприношеній, жертвенныя блюда потребляетъ по преимуществу мать семейства. Сверхъ того, мысль о волшебномъ давленіи, оказываемомъ на духовъ предковъ совмѣстной трапезой, несомнѣнно внѣдрилась здѣсь въ этотъ стародавній культъ. Въ позднѣйшее время онъ мало-помалу принялъ болѣе пышныя формы. Къ отцу семейства во время болѣе торжественныхъ церемоній присоединяется жрецъ. Если при болѣе старой формѣ обряда сами духи предковъ считались демонами, которыхъ надлежало склонить на свою сторону, то въ позднѣйшее время вступительная часть церемоніи была направлена къ тому, чтобы смирить неопредѣленную толпу демоновъ, витающихъ между землей и небомъ, помѣшать имъ нарушить ходъ празднества. Затѣмъ раньше, чѣмъ отцамъ, приносятся дары небеснымъ жертвеннымъ божествамъ—Сома, Яма и Агни, дабы они были милостивы къ отцамъ и самимъ приносящимъ жертву. Наконецъ, жертвенныя блюда пред

[1]) W. Caland, Altindischer Ahnenkult, 1893, стр. 1 и сл., 150 и сл.

лагаются выступающимъ въ качествѣ замѣстителей предковъ браманамъ благороднаго происхожденія и безупречной жизни.

Въ этой послѣдовательности жертвенныхъ церемоній мы почти шагъ за шагомъ наблюдаемъ, какъ проникаютъ въ жертвенный культъ сначала тѣсно связанныя съ нимъ вѣрованья въ демоновъ, а затѣмъ образы миѳа о природѣ; у другихъ индогерманскихъ народовъ мы всегда находимъ эту ассимиляцію внѣшнихъ миѳологическихъ элементовъ на болѣе высокой ступени развитія. Благодаря этому какъ образы предковъ, такъ и посвященныя ихъ культу празднества мѣняютъ свое содержаніе. Такъ, у иранцевъ, которые нѣкоторыми чертами своего культа предковъ еще приближаются къ индусамъ, предки превратились въ помощниковъ и соратниковъ бога свѣта въ его борьбѣ съ демонами мрака, и такимъ образомъ они, повидимому, и по самой сущности своей ближе стоятъ къ богамъ [1]). Среди западныхъ народовъ выдѣляются въ особенности римляне, у которыхъ государственная религія во всѣ времена сохраняла ясно выраженные элементы культа предковъ. Наоборотъ, у грековъ послѣдніе уже очень рано были оттѣснены назадъ миѳами и фантазіями богато развитого обожествленія природы. Правда, наряду съ этимъ у нихъ въ культѣ подземныхъ боговъ, разрабатывавшемся, главнымъ образомъ, мистеріями, почитаніе душъ играло преобладающую роль; но оно приняло своеобразное направленіе, отчасти вытѣснившее какъ разъ тѣ мотивы, изъ которыхъ выросли специфическія формы культа предковъ: культъ, ограниченный семейнымъ кругомъ, и расширеніе его въ общественный культъ [2]).

Наряду съ прочими историческими моментами, оказавшими свое вліяніе на своеобразную физіономію націи, физіономію первоначальную или получившуюся въ результатѣ ранняго смѣшенія съ иноплеменными народностями, для сохраненія мотивовъ культа предковъ имѣетъ, очевидно, крупное значеніе характеръ тѣхъ постороннихъ миѳологическихъ содержаній, которыя воздѣйствовали ассимилирующе на элементы былого культа предковъ. Здѣсь, по всей видимости, прежде всего противостоятъ другъ другу двѣ сплоченныя массы ассимилирующихъ представленій: вѣра въ демоновъ и миѳъ о природѣ, которые, какъ мы только что видѣли, овладѣли культомъ предковъ у индусовъ и иранцевъ. Конечно, одинъ изъ этихъ факторовъ ни въ коемъ случаѣ не исключаетъ другого. Но соотношенія между ними могутъ быть въ высшей степени различны. И какъ разъ здѣсь, въ томъ способѣ, какимъ элементы культа предковъ ассимилировались и частично поглощались совокупностью религіозно-миѳологическихъ вѣрованій, ясно сказывается первоначальное различіе въ племенномъ характерѣ грековъ и римлянъ; различіе

---

[1]) W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Verhandl. der Niederl. Akademie, XVII, стр. 48 и сл.

[2]) Пережитки и преданія доисторическаго прошлаго у германцевъ характерны болѣе въ смыслѣ культа душъ и вѣры въ демоновъ, нежели въ смыслѣ культа предковъ. Указанія на культъ мертвыхъ, возвысившійся до культа предковъ, практиковавшагося еще въ христіанскія времена, даетъ «Indiculus superstitionum et paganiorum», относящійся къ 8—9 вѣку; здѣсь почитаніе мертвыхъ рисуется, какъ своего рода языческій культъ святыхъ («Quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos», № 25). (Напечатано у Grimm'a, «Deutsche Mythologie», III, стр. 403 и сл.).

это не замаскировывается даже тѣмъ сильнымъ вліяніемъ, которое греческая миѳологія оказала на римскую. Въ Римѣ вѣра въ демоновъ составляетъ до извѣстной степени еще независимую отъ остальныхъ миѳологическихъ элементовъ составную часть религіозной жизни. Въ древнѣйшемъ праздничномъ календарѣ преобладающее мѣсто занимаютъ празднества, посвященныя дому, семьѣ, памяти предковъ и подъ именемъ „Di indigentes" божествамъ, слывшимъ защитниками соотвѣтственныхъ формъ жизни и нравовъ [1]). Однако, изъ празднествъ, дѣйствительно и всецѣло посвященныхъ почитанію предковъ, въ древнемъ Римѣ сохранились только „parentalia", которыя, соединяя частное и публичное празднество, носятъ на себѣ печать настоящаго культа предковъ, но, съ другой стороны, уже утратили существенный и специфическій мотивъ этого послѣдняго: почитаніе отдѣльныхъ миѳическихъ или полумиѳическихъ прародителей и героевъ. Здѣсь безспорно выдаютъ себя элементы чрезмѣрно разросшагося стараго культа демоновъ, который выступаетъ также въ почитаніи стоящихъ между демонами и богами ларовъ и пенатовъ, духовъ-покровителей поля, дома и очага, въ особенности же въ культѣ лемуровъ и ларвовъ, еще цѣликомъ проникнутомъ остатками самаго первобытнаго страха передъ демонами. Среди объектовъ этого культа демоновъ ближе всего къ настоящему культу предковъ подходятъ, конечно, „Di manes", которымъ поклонялись какъ охранителямъ гробницъ. Но все же имъ не достаетъ индивидуализированія, превращенія въ опредѣленныя личности. Если такимъ образомъ и представляется весьма вѣроятнымъ, что они, вмѣстѣ съ ларами, лемурами и ларвами, возникли изъ культа душъ, то оказывается все-таки, что захватывающая всѣ области сила староримскихъ вѣрованій въ демоновъ не дала здѣсь появиться настоящему культу предковъ [2]). Такимъ образомъ, при анализѣ древне-римской религіи получается впечатлѣніе, что имѣвшіеся здѣсь въ старыя времена элементы культа предковъ или задатки къ нему были заглушены вѣрованіями въ демоновъ, широко захватившими всѣ сферы жизни, такъ что даже „Di manes", стоявшіе ближе всего къ переходу въ души предковъ, были задержаны на уровнѣ неопредѣленныхъ демоническихъ существъ. И лишь въ позднѣйшую эпоху вліяніе растущаго политическаго могущества, а отчасти и греческаго героическаго миѳа, подвело религіозный фундаментъ подъ историческое прошлое государства, перенеся на существа, порожденныя старой вѣрой въ демоновъ, а именно, на ларовъ и мановъ, представленіе о душахъ предковъ. Подобные же мотивы вызвали затѣмъ поэтическое разукрашиваніе сказаній объ основаніи города, сліяніе Ромула со старо-римскимъ Квириномъ въ одно племенное божество и, наконецъ, обоготвореніе императоровъ.

Какъ у римлянъ демоны, такъ у грековъ боги уже очень рано помѣшали развитію культа душъ и предковъ, а тамъ, гдѣ этотъ послѣдній уже

---

[1]) Ср. у Wissowa, Religion und Kultus der Römer, отдѣлъ о Di indigentes и относящійся сюда календарь праздниковъ (стр. 492 и сл.), въ которомъ въ то же время ясно слышится реставрированный въ духѣ культа предковъ характеръ ранней императорской эпохи.

[2]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, стр. 153, 192 и сл. Roschers mythol. Lexikon, II, 2, стр. 1826 и сл., 1901 и сл. E. Samter, Archiv f. Religionsw., т. 10, стр. 368 и сл.

имѣлся въ зачаточномъ видѣ, внутренно преобразовали его посредствомъ слiянія съ образами, созданными миѳомъ о природѣ. Едва ли кому-нибудь была въ большей степени, чѣмъ грекамъ, свойственна склонность сводить родословное дерево своей семьи къ богу или пользующемуся божескими почестями герою. Она проявляется уже въ обычаѣ давать дѣтямъ „теофорныя" имена,—обычаѣ, пользовавшемся въ Греціи распространеніемъ съ древнѣйшаго времени. Отъ господствующихъ родовъ обыкновеніе это мало-по-малу проникло въ болѣе низкіе слои общества и вмѣстѣ съ тѣмъ, правда, утратило въ концѣ концовъ свой первоначальный смыслъ, какъ это случилось и съ нашими именами, имѣвшими нѣкогда то или другое религіозное значеніе [1]). Но самое это превращеніе обычая въ чисто внѣшнюю рутину предполагаетъ такое состояніе, при которомъ онъ еще скрывалъ въ себѣ болѣе глубокій смыслъ, при которомъ знать данной мѣстности дѣйствительно сводила свой родъ къ какому-либо почитаемому въ этой мѣстности богу, и по возможности богу-покровителю ея. Тутъ легко могла возникнуть мысль назваться сыномъ бога, перепрыгнувъ черезъ рядъ промежуточныхъ предковъ. Такимъ образомъ, въ основѣ теофорнаго имени лежитъ культъ предковъ, который, однако, тѣснѣйшимъ образомъ связывается съ миѳомъ о природѣ, поскольку богъ, именемъ котораго названъ родъ, есть созданіе этого миѳа. Такъ какъ господствующій родъ сросся тѣснѣе всего съ той мѣстностью, надъ которой онъ господствуетъ, то легко понять, что такимъ родоначальникомъ знати дѣлался обыкновенно не великій, почитаемый всѣмъ народомъ, богъ, а маленькое мѣстное божество, слава котораго не преступаетъ предѣловъ узкаго круга, и лишь вмѣстѣ съ самимъ родомъ, ведущимъ отъ него свое происхожденіе, проникаетъ вдаль. Впослѣдствіи теогоническій миѳъ переноситъ подобныя генеалогическія представленія на самихъ боговъ, и сага ведетъ происхожденіе нѣкоторыхъ изъ этихъ мѣстныхъ божествъ отъ великихъ боговъ. Такимъ путемъ образуется промежуточный родъ, стоящій посрединѣ между богами и людьми, родъ героевъ, которые происходятъ отъ боговъ и отъ которыхъ, въ свою очередь, происходятъ знатнѣйшіе изъ людей. Они сближаютъ боговъ и людей и способствуютъ тому очеловѣчиванію небесныхъ боговъ, которое съ своей стороны вызываетъ нравственное углубленіе миѳа о природѣ и становится поэтому сильнѣйшимъ стимуломъ его превращенія въ религію. Ибо герои и боги все болѣе и болѣе противопоставляются человѣку, какъ идеальные человѣческіе прототипы. Безспорно, въ основѣ этого развитія лежитъ ассимиляція элементовъ культа предковъ господствующимъ миѳомъ о природѣ. Она совершается тѣмъ легче, что эти низшіе боги, которые, сливаясь съ представленіемъ о душахъ предковъ, возводятся въ родоначальниковъ людей, сами принадлежатъ къ промежуточной области между демонами и богами, къ той области, гдѣ, какъ мы видѣли въ совершенно иной связи, дольше всего сохраняются животнообразныя существа, обладающія демонической силой. Поэтому-то герои и демоны могли считаться въ народныхъ вѣрованіяхъ грековъ существами родственнаго происхожденія. Ихъ существенное различіе состояло лишь въ томъ, что демоны лучше сохранили первоначальныя черты такихъ волшебныхъ существъ, связанныхъ съ отдѣльными мѣстностями и сферами жизни, тогда какъ герои, благодаря генеалогическому соединенію въ ихъ лицѣ культа предковъ и миѳа о природѣ, сдѣлались важными элементами миѳотворчества, порождаемаго историческими судьбами народа и, въ свою очередь, вліяющаго на историческій смыслъ ихъ. На этой почвѣ культъ грековъ превратилъ сказочную миѳологическую поэзію въ болѣе высокую форму искусства, въ эпосъ, главными носителями котораго являются герои и возвышающіеся до героизма человѣческіе витязи, а общей основой служитъ созданный миѳомъ о природѣ міръ великихъ боговъ, при чемъ этотъ послѣдній, испытывая, въ свою очередь, отраженное вліяніе героевъ, становится идеальнымъ царствомъ высшихъ человѣческихъ существъ [1]).

[1]) O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, II, 1906, стр. 741 и сл. Usener, Götternamen, стр. 247 и сл.

Подобно индогерманцамъ, и семиты сохраняютъ въ своихъ религіозныхъ преданіяхъ остатки былого культа предковъ. У евреевъ связь этого послѣдняго съ домашнимъ культомъ родоначальниковъ чрезвычайно напоминаетъ, если отвлечься отъ специфическаго вліянія религіи Ягве, положеніе «Di manes» въ римской религіи [2]). Своеобразіе семитическаго почитанія предковъ состоитъ, однако, въ томъ, что здѣсь древнѣйшія легенды о прародителяхъ ассимилированы вавилонскимъ астральнымъ миѳомъ. А именно, въ допотопныхъ патріархахъ библейскаго преданія передъ нами несомнѣнно выступаютъ допотопные короли Вавилона, которые, подобно тому, какъ это имѣетъ мѣсто въ Китаѣ, почитаются вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ великіе основатели культуры. Въ тѣхъ чудовищныхъ числахъ лѣтъ, которыми исчисляется жизнь этихъ королей и патріарховъ, не трудно узнать числа и періоды времени, съ которыми имѣла дѣло вавилонская астрономія и астрологія, тѣсно связанная съ культомъ звѣздъ [3]). И это указываетъ также на ассимиляцію миѳомъ о природѣ нѣкоего, существовавшаго, повидимому, уже очень давно, культа предковъ. Но только здѣсь мѣсто поэтической фантазіи, превратившей у грековъ предковъ въ героевъ, заступили зачатки точнаго, несмотря на всю магію и мистику, научнаго наблюденія. Подъ этимъ вліяніемъ допотопные родоначальники людей у семитовъ въ общемъ остались вѣрны своему характеру предковъ; но въ то же время, благодаря безмѣрному разростанію, свойственному астральному культу, они утратили свое человѣкоподобіе и превратились въ неопредѣленныя, лишенныя личнаго характера существа, тѣмъ самымъ недоступныя для культа въ собственномъ смыслѣ этого слова. Существенно иначе обстоитъ дѣло съ позднѣйшими еврейскими сказаніями о предкахъ, въ которыхъ смутныя историческія вос-

[1]) О значеніи эпоса для миѳологическаго и религіознаго развитія см. W. Wundt, Völkerpsychologie, т. 3[2], стр. 406 и сл.

[2]) Въ особенности подчеркиваетъ эту аналогію, какъ и значеніе культа предковъ вообще въ качествѣ предполагаемой первобытной религіи евреевъ, B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I[2], 1889, стр. 402 и сл. Противоположную точку зрѣнія защищаетъ, не отрицая, однако, элементовъ почитанія предковъ у евреевъ, C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, 1900, стр. 229 и сл.

[3]) Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament: bearb. von H. Zimmern und H. Winkler [3], 1903, стр. 530 и сл. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, 1903, стр. 9 и сл.

поминанія были прикрѣплены къ миѳическимъ именамъ Авраама, Іакова и т. п. Благодаря своей связи съ дѣйствительной исторіей имена эти пріобрѣли характеръ настоящихъ личностей, пользующихся особымъ почетомъ въ качествѣ родоначальниковъ народа. Но при наличности преобладанія религіозныхъ представленій, выросшихъ изъ миѳа о природѣ, они могли стать объектами настоящаго культа предковъ лишь въ томъ ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ историческія и легендарно-историческія личности вообще и во всѣ времена пробуждаютъ къ жизни мотивы такого рода культа.

II. Вѣра въ демоновъ и культъ демоновъ.

1. Мѣсто, занимаемое вѣрой въ демоновъ.

а. Психологическій характеръ демоновъ.

Понятіе демона уже не разъ встрѣчалось намъ на предшествующихъ страницахъ въ связи съ различными формами вѣры въ души и явленіями, развившимися на этой почвѣ. Душа умершаго, неопредѣленно витающая надъ его могилой, становится демономъ, который пугаетъ всякаго приближающагося къ этой могилѣ или поражаетъ его болѣзнью и другими бѣдствіями. Вампиръ и вурдалакъ—души, превратившіяся въ свирѣпыхъ демоновъ. Тотемное животное объединяетъ въ себѣ значеніе животнаго-предка и демона-покровителя, который въ видѣ бродячей души и тому подобныхъ удвоеній личности, становится демоническимъ воплощеніемъ человѣческой судьбы. Равнымъ образомъ, предметы, на которые наложено табу, обнаруживаютъ демоническія дѣйствія, поражая тѣхъ, кто къ нимъ прикасается. Наконецъ, развившійся на почвѣ такихъ представленій жертвенный культъ состоитъ повсемѣстно изъ актовъ, направленныхъ къ завоеванію или умилостивленію демоническихъ силъ. Душа, какъ таковая, связана всегда съ одушевленнымъ тѣломъ и можетъ дѣйствовать только въ немъ; между тѣмъ демонъ, подобно духу, можетъ и не имѣть прочнаго носителя и устойчивой формы, но отъ духа онъ отличается опять-таки тѣмъ, что несетъ съ собой бѣдствія или же—тому, кто сумѣлъ подчинить его своей волѣ — доставляетъ защиту и помощь. Въ этомъ заключается тотъ существенный признакъ, который отличаетъ демоновъ отъ душъ и одушевленныхъ существъ или же, разъ онъ имѣется въ наличности у этихъ послѣднихъ, превращаетъ ихъ въ демоновъ[1]). Поэтому магическія свойства составляютъ существенный аттрибутъ демоновъ, и душа начинаетъ превращаться въ демона съ того момента, какъ усваиваетъ себѣ волшебныя дѣйствія. Напротивъ, въ глазахъ первобытнаго человѣка не относится къ области демоническаго все то, что, по его воззрѣніямъ, не выходитъ изъ круга обыденныхъ жизненныхъ явленій, какимъ бы чудеснымъ ни представлялось оно порой на нашъ взглядъ. Переходъ души въ дыханіе, въ червяка или птицу, ея перемѣщеніе въ другого человѣка не

[1]) Ср. выше разсмотрѣніе душъ, духовъ и демоновъ.

заключаетъ еще въ себѣ рѣшительно ничего демоническаго. Но появляющаяся во снѣ душа-тѣнь воспринимается уже, какъ переходъ къ демону, а оставшійся въ домѣ духъ умершаго есть уже совершенный демонъ. Ибо сновидѣніе, какъ и появленіе духа, можетъ предвѣщать бѣдствіе, а при извѣстныхъ условіяхъ своей собственной чародѣйской силой оказываетъ вліяніе на грядущія судьбы человѣка. Эти, не подчиняющіяся никакимъ правиламъ, метаморфозы уничтожаютъ слѣды происхожденія демона въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ возникъ изъ индивидуальной души, въ то время какъ склонность предполагать участіе демоновъ вездѣ, гдѣ совершается что-либо необычное, создаетъ цѣлую массу демоническихъ существъ, уже съ самаго начала лишенныхъ всякой связи съ опредѣленными душами. Хотя такимъ образомъ отрѣшеніе отъ этихъ послѣднихъ въ обоихъ случаяхъ характерно для представленій о демонахъ, тѣмъ не менѣе для генезиса демоновъ существенно важно то различіе, что ихъ уже съ самаго начала можно раздѣлить на два класса: на такихъ, которые возникли прямо изъ представленій о душахъ, и на развившихся независимо отъ этихъ представленій изъ общихъ мотивовъ вѣры въ демоновъ. Если поэтому первыхъ можно назвать вторичными, а послѣднихъ первичными демонами, то все-же остается безспорнымъ, что въ обоихъ случаяхъ понятіе демона коренится въ понятіи души, изъ котораго оно возникло путемъ слiянія съ вѣрою въ чародѣйство. Въ этомъ смыслѣ можно, конечно, утверждать, что демонъ есть душа высшаго порядка, проявленія которой способны безгранично расширяться при помощи колдовства и которая лишь въ извѣстныхъ случаяхъ и по особымъ поводамъ ставитъ своей дѣятельности ограниченныя задачи. Такимъ образомъ, вѣра въ демоновъ есть продуктъ, а въ извѣстномъ смыслѣ и особая область вѣры въ души, несмотря на то, что отдѣльныя представленія о демонахъ въ большинствѣ случаевъ отнюдь не возникаютъ непосредственно изъ представленій о душахъ.

Въ тѣснѣйшей связи съ этой неопредѣленностью происхожденія стоитъ и колеблющаяся природа демоновъ. Ихъ метаморфозы охватываютъ не только всѣ тѣ регулярныя превращенія психе, въ которыхъ уже подготовляются волшебныя превращенія демона, но въ самой этой области волшебства достигаютъ крайнихъ предѣловъ, доступныхъ игрѣ миѳотворческой фантазіи. Образы демоновъ то разростаются до гигантскихъ размѣровъ, то, подразнивая человѣка, сжимаются до ничтожнѣйшей величины. То принимаютъ они человѣческія, то животныя формы, то формы двойниковъ, и затѣмъ внезапно исчезаютъ, обращаются въ ничто, обнаруживая свое существованіе лишь волшебными дѣйствіями на людей и вещи.

Неожиданное не только въ явленіяхъ демоновъ, но и въ приписываемыхъ имъ дѣйствіяхъ, служитъ главнымъ отличительнымъ признакомъ, такъ что въ концѣ концовъ въ каждомъ неожиданномъ событіи уже усматривается наличность участія демоническихъ существъ. При этомъ понятіе демона въ двухъ направленіяхъ испытываетъ важныя смѣщенія своего первоначальнаго смысла: одно вводитъ его опять въ тѣ границы, которыя оно преступило въ своемъ развитіи—въ границы представленія о душѣ; другое, напротивъ, расширяетъ его безпредѣльно, распространяетъ на все, что недостижимо для человѣка. Тамъ демонъ преобразуется снова въ индивидуальную душу,

здѣсь возвышается до бога. Вѣдь въ своей собственной душѣ человѣкъ наталкивается на изумительное, какъ только мысли его выходятъ за предѣлы обыденныхъ представленій и дѣйствій. Въ немъ рождается мысль, что онъ не знаетъ, откуда онъ явился. Осознавъ творческую природу этой своей духовной дѣятельности, человѣкъ открываетъ, что величайшее изъ того, что онъ черпаетъ въ себѣ самомъ, создано не кропотливымъ размышленіемъ, а интуиціей, повидимому, непосредственной, хотя въ дѣйствительности и связанной тысячью нитей съ его духовнымъ прошлымъ, и эта интуиція представляется ему теперь чудомъ, превосходящимъ всѣ чудеса природы. Въ качествѣ путеводной звѣзды практическаго поведенія, интуиція эта становится совѣстью, тѣмъ руководящимъ человѣческой дѣятельностью инстинктомъ, который, вообще говоря, надежнѣе, чѣмъ колеблющееся размышленіе, рѣшаетъ въ каждомъ данномъ случаѣ, что нужно и чего не нужно дѣлать. Поэтому, если на позднѣйшей ступени рефлектирующаго мышленія совѣсть сравнивается съ внутреннимъ голосомъ, то для первобытнаго мышленія она дѣйствительно есть такой голосъ, такъ какъ живая фантазія превращаетъ въ непосредственно сказанное всякую внутреннюю мысль. Для мышленія, осуществляющагося не въ понятіяхъ, а въ созерцаніяхъ, такой внутренній голосъ есть болѣе, чѣмъ простое уподобленіе, точно также какъ всякая внезапно возникающая мысль есть сама дѣйствительность, а не иллюзія. Таковъ „даймоніонъ“ Сократа, столь удачно, по аналогіи съ волшебнымъ дѣйствіемъ демоновъ народныхъ вѣрованій, названный такъ этимъ философомъ, мышленіе котораго само стояло на разграничительной линіи между живымъ созерцаніемъ и отвлеченными абстракціями рефлексіи. Это дѣйствительно демонъ, превратившійся обратно въ душу, въ которой онъ снова нашелъ свою первоначальную родину. Но при этомъ возвратѣ смутное представленіе о чародѣйствѣ вступаетъ мало-по-малу въ соприкосновеніе съ идеей неизмѣнной закономѣрности духа.

Гораздо раньше демоническое придвинулось къ своей границѣ въ противоположномъ направленіи, и этотъ процессъ былъ вызванъ не философіей, но обусловленъ самой эволюціей миѳологическихъ представленій. По мѣрѣ того какъ миѳъ о природѣ овладѣваетъ демонами, на выросшія изъ него представленія о богахъ переносится понятіе чародѣйства, искони связанное съ демонами. Такимъ образомъ, богъ заимствуетъ у демона его неограниченную способность къ превращеніямъ и въ то же время по своей превосходящей всякую человѣческую мѣру, силѣ и мощи возвышается надъ демонами, которые первоначально отнюдь не поднимались надъ уровнемъ міра людей. Таковы тѣ, созданные миѳологіей природы, боги, образы которыхъ, богато разработанные эпической поэзіей, даетъ намъ гомеровскій Олимпъ. Боги и демоны въ одно и то же время, они соединяютъ зловѣщія чувства и мысли превратившейся въ демона души съ почти безпредѣльной волшебной мощью воли и дѣйствія. Поэтому эти существа—въ собственномъ смыслѣ слова становящіеся боги. Съ одной стороны, они еще цѣликомъ погружены въ обычныя занятія демоновъ, окружающихъ человѣка на каждомъ шагу, помогающихъ или мѣшающихъ его предпріятіямъ. Съ другой стороны, какъ небесныя силы, они уже возвышаются до руководителей и охранителей міроваго порядка. Такимъ образомъ, здѣсь еще слиты вмѣстѣ тѣ свойства,

которыя впослѣдствіи выдѣляются изъ этихъ демоническихъ представленій миѳа о природѣ въ видѣ двухъ линій болѣе или менѣе односторонняго развитія: демоническое въ духовномъ своемъ проявленіи становится одной изъ глубочайшихъ проблемъ философіи; демоническое во внѣшнихъ судьбахъ образуетъ загадку, надъ разрѣшеніемъ которой бьются религія и поэзія.

b. Главныя формы представленій о демонахъ.

Итакъ, какъ показываютъ начало и конецъ этого развитія, сфера демоновъ расширяется въ непрерывный рядъ смѣняющихся явленій, начиная единичной душой, ограниченной сравнительно узкимъ кругомъ превращеній, и кончая безпредѣльно мощнымъ небеснымъ богомъ. Поэтому и при раздѣленіи обширнаго царства демоновъ на отдѣльныя провинціи всего цѣлесообразнѣе будетъ группировать явленія, руководствуясь, насколько возможно, принципомъ, который сразу даетъ намъ оба эти конечные пункта. Отправляясь отъ тѣхъ формъ демоновъ, которыя тѣсно соприкасаются съ первоначальными представленіями о душахъ и частью даже переходятъ въ ихъ область, мы должны будемъ закончить такими представителями демоническаго царства, которые уже близки къ превращенію въ боговъ, и между этими предѣлами вставить, по возможности въ порядкѣ ихъ естественнаго родства, всѣхъ остальныхъ. Не слѣдуетъ, однако, забывать, что такое линейное распредѣленіе не вполнѣ соотвѣтствуетъ фактамъ, которые связываются между собой въ различныхъ направленіяхъ; объ этомъ свидѣтельствуетъ уже то отмѣченное выше обстоятельство, что къ превращенію демона въ небеснаго бога вплотную примыкаетъ иное, философское развитіе понятія „демонъ“, которое возвращаетъ послѣдняго опять къ его исходной точкѣ, къ представленію о душѣ.

Съ этой оговоркой, мы можемъ охватить первый классъ демоновъ, наиболѣе приближающійся къ душамъ, общимъ именемъ „демоны-призраки“ („Spukdämonen“), при чемъ терминъ этотъ мы употребляемъ въ томъ смыслѣ, какой пріобрѣло заимствованное изъ нижне-германскаго нарѣчія слово „Spuk“. Обыкновенно подъ „призракомъ“ („Spuk“) разумѣютъ такія демоническія явленія, которыя носятъ болѣе или менѣе дразнящій или комическій характеръ, но остаются, вообще говоря, далеко отъ предѣловъ внушающаго страхъ или ужасъ и если производятъ порой такое впечатлѣніе, то только на особо пугливыхъ людей [1]). Съ этимъ согласуется и то обстоятельство, что поступки такихъ демоновъ-призраковъ обыкновенно лишены сколько-нибудь глубокаго смысла, а вѣра въ эти существа никогда не возвышается до настоящаго культа. Тѣмъ болѣе пригодны они со своими внезапными и нерѣдко забавными волшебными превращеніями для сказочнаго творчества, которое дѣйствительно очень часто разрабатываетъ ихъ дальше и придаетъ имъ болѣе опредѣленныя очертанія. Впрочемъ, эти демоны распадаются, въ свою очередь, на различныя группы, первая изъ которыхъ, привидѣнія, въ извѣстныхъ случаяхъ связывается съ представленіемъ объ опредѣленныхъ умершихъ лицахъ и потому ближе всего подходитъ къ категоріи душъ. Ей

[1]) Ср. Grimm, Deutsches Wörterbuch, X, 2, стр. 210 и сл.

противостоитъ вторая группа демоновъ природы, которая, наоборотъ, всего болѣе удалена отъ этой исходной точки представленій о демонахъ,— при чемъ въ отдѣльныхъ формахъ этой группы лишь отражаются тѣ субъективныя настроенія, которыя создаютъ въ душѣ человѣка вліянія окружающей среды. Демоны природы могутъ быть раздѣлены опять-таки на двѣ подгруппы: на мелкихъ духовъ дома, земли, воды и воздуха, которые приближаются отчасти къ классу демоновъ плодородія, отличаясь отъ нихъ своимъ обыкновенно безсмысленнымъ поведеніемъ,—и на огромныхъ и страшныхъ демоновъ пустынь и горъ, которые по производимому ими впечатлѣнію во многихъ случаяхъ граничатъ съ небесными демонами и лишь по способу своего возникновенія и по тѣмъ метаморфозамъ, которыя они испытываютъ подъ вліяніемъ сказочнаго творчества, близко подходятъ къ прочимъ демонамъ-призракамъ, въ изобиліи населяющимъ лѣса и поля.

Второй, рѣзче отграниченный, классъ образуютъ демоны болѣзней и демоны сумасшествія. Они въ особенно высокой степени отличаются тѣмъ, вообще широко распространеннымъ среди этихъ существъ, свойствомъ, что обычно остаются невидимыми и выдаютъ свое присутствіе только своими дѣйствіями. Но зато дѣйствія эти, въ первую голову горячечныя заболѣванія и сумасшествіе, представляютъ явленія, настолько ярко выраженныя, что самъ больной и сумасшедшій, или, какъ называетъ его демонологія, „одержимый“, легко можетъ стать воплощеніемъ овладѣвшаго имъ демона. Впрочемъ, черезъ посредство представленій объ одержимости къ демонамъ болѣзни и сумасшествія присоединяется еще въ качествѣ своеобразнаго отвѣтвленія вѣра въ вѣдьмъ, которая въ то же время находится въ связи съ ужасными демонами горъ и пустынь, а также съ небесными демонами, получившими свое дальнѣйшее развитіе подъ вліяніемъ миѳа о природѣ. Вѣра въ вѣдьмъ, находящаяся въ тѣсной зависимости отъ вѣры въ чародѣйство, по условіямъ своего возникновенія является однимъ изъ самыхъ запутанныхъ среди относящихся сюда миѳологическихъ образованій. И, очевидно, въ этихъ связяхъ съ самыми различными источниками вѣры въ демоновъ она черпаетъ ту упорную силу сопротивленія, которая сдѣлала ее распространеннѣйшимъ пережиткомъ примитивнаго мышленія въ сферѣ современной культуры; результату этому безспорно содѣйствовала и особая близость вѣдьмъ къ господствовавшимъ въ началѣ христіанской эры представленіямъ о демонахъ.

Третій и особенно важный классъ образуютъ демоны плодородія. Отъ простыхъ демоновъ-призраковъ лѣсовъ и полей они отличаются своимъ отношеніемъ къ важнѣйшимъ жизненнымъ интересамъ, каковы: удача на охотѣ, обработка земли, произрастаніе посѣвовъ; отъ демоновъ болѣзни и сумасшествія ихъ отдѣляетъ не только иной характеръ тѣхъ явленій, которыя слывутъ ихъ дѣйствіями, но также, въ связи съ этимъ, иное отношеніе къ общимъ задачамъ жизни. Поэтому борьба съ демонами болѣзни, какъ бы серьезно она ни велась, а также борьба съ демонами-призраками, ограничивается индивидуальными заклинаніями и волшебными актами. Только демоны плодородія побуждаютъ создавать общественно отправляемые культы, и культы эти шире распространены и въ основныхъ своихъ формахъ болѣе согласны другъ съ другомъ, чѣмъ культы боговъ.

Четвертый классъ, къ которому мы причисляемъ демоновъ-покровителей отдѣльныхъ мѣстъ, сословій или профессій, состоитъ изъ очень разнообразныхъ существъ, которыя принадлежатъ, къ тому же, къ очень различнымъ ступенямъ культуры. Такъ, уже въ рамкахъ тотемизма духи-покровители отдѣльныхъ лицъ начинаютъ играть важную роль. Съ другой стороны, локальные демоны, въ которыхъ понятіе покровительства пріобрѣтаетъ болѣе широкое примѣненіе, связаны съ такими мѣстностями и городами, которые уже достигли высокой культуры. Наконецъ, духи-покровители сословій и профессій, отдѣльныхъ ремеслъ и искусствъ предполагаютъ всегда вполнѣ выраженное распаденіе общества на сословія и сравнительно сложное раздѣленіе труда.

Наконецъ, къ пятому классу мы причисляемъ здѣсь небесныхъ демоновъ, которые опять-таки могутъ стоять въ болѣе и менѣе тѣсномъ родствѣ съ разными другими родами демоновъ: такъ, демоны бурь и вѣтровъ приближаются къ духамъ степей и горъ, демоны облаковъ и непогоды, въ силу близкой связи между дождемъ и урожаемъ, сходны съ демонами лѣсовъ и полей. Соотвѣтственно этому небесные демоны принадлежатъ и къ самымъ раннимъ и къ самымъ устойчивымъ, а слѣдовательно, позднимъ, изъ этихъ представленій. Кромѣ того, по своему содержанію они такъ непосредственно сливаются съ миѳомъ о природѣ и съ самаго начала такъ тѣсно переплетаются съ нимъ, что лишь въ этой связи мы будемъ разсматривать ихъ въ ближайшей главѣ.

2. Демоны-призраки.

а. Привидѣнія.

Привидѣніе своимъ чудеснымъ появленіемъ, тѣмъ чувствомъ страха, которое оно пробуждаетъ, фантастически преобразуя какія-либо внѣшнія впечатлѣнія, наконецъ, своей непосредственной связью съ представленіями о душахъ является до извѣстной степени прототипомъ демона вообще. Вмѣстѣ съ тѣмъ различными формами своего появленія оно уже съ достаточной ясностью намѣчаетъ тѣ пути, какими душа, отрѣшившаяся отъ тѣла, можетъ вообще превратиться въ демона. Ближайшій и наиболѣе часто принимаемый привидѣніемъ образъ есть образъ только что умершаго, котораго видятъ ночной порой витающимъ надъ своей собственностью или надъ своей могилой. Сильное впечатлѣніе, производимое мертвецомъ на живыхъ и заставляющее этихъ послѣднихъ видѣть его въ сновидѣніяхъ въ видѣ блуждающей души, играетъ роль и здѣсь: при извѣстныхъ условіяхъ и въ бодрствующемъ состояніи какой-нибудь случайно проникшій свѣтъ или неясно очерченный въ темнотѣ предметъ принимаетъ образъ умершаго и воспринимается, какъ привидѣніе. И чтобы возникли такія галлюцинаторныя представленія, вовсе не обязательна наличность непосредственнаго возбужденія фактомъ недавней смерти. Зачастую уже одна жуткая атмосфера окружающаго мрака достаточна сама по себѣ для того, чтобы внезапное появленіе свѣта превратилось въ привидѣніе. Послѣднее можетъ быть воспринято при этомъ въ видѣ духа давно умершаго человѣка или даже вообще внѣ всякой связи съ какою-либо опредѣленной личностью. Но тѣмъ легче устанавливается связь съ опредѣ-

леннымъ мѣстомъ, при чемъ особо предрасположенными къ привидѣніямъ являются опять-таки такія мѣста, которыя связаны общей ассоціацией съ умершими, каковы могилы, кладбища, пустынныя развалины, покинутые дома. Такимъ образомъ, привидѣніе все болѣе и болѣе внѣдряется въ область менѣе опредѣленныхъ демоновъ, но при всѣхъ этихъ превращеніяхъ остается все же образомъ нѣкоторой, хотя бы и неизвѣстной личности. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно сохраняетъ свое родство съ душою-тѣнью, являющеюся въ сновидѣніяхъ, поскольку представляетъ собой исключительно галлюцинаторное преобразованіе дѣйствительныхъ воспріятій, — съ тою лишь разницею, что эти послѣднія принадлежатъ здѣсь бодрствующему сознанію. Поэтому въ данномъ случаѣ содержанія представленій сводятся всегда къ дѣйствительнымъ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, въ то время какъ иллюзіи сновидѣнія могутъ иногда порождаться одними только внутренними раздраженіями органовъ чувствъ или ихъ центровъ. Съ этимъ связано также и то дальнѣйшее различіе, что привидѣнія, видимыя наяву, съ гораздо большей исключительностью, чѣмъ сны, опираются на зрительное чувство,—изъ другихъ чувствъ только слухъ создаетъ иногда второстепенные аксессуары привидѣній, которые въ большинствѣ случаевъ, въ свою очередь, имѣютъ своимъ источникомъ галлюцинаторно видоизмѣненныя внѣшнія впечатлѣнія. Какъ мы видимъ, привидѣніе, столь же мало, какъ сонъ или порожденное послѣднимъ представленіе о душѣ-тѣни, является объектомъ, специфически отличнымъ отъ нормальныхъ состояній сознанія, но, подобно всякому другому представляемому объекту, оно есть психическое образованіе, слитое изъ прямыхъ и ассимилятивно воспроизведенныхъ раздраженій. Его отличительной особенностью служитъ только сильное преобладаніе ассимилятивныхъ элементовъ, и эта особенность опредѣляется, въ свою очередь, внутренними и внѣшними условіями его появленія. А именно, къ внѣшнимъ условіямъ относится окружающій мракъ съ его неопредѣленностью очертаній, порождающей зрительныя иллюзіи; къ внутреннимъ условіямъ относятся аффекты, которые усиливаютъ эти внѣшнія вліянія и вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ ассоціаціямъ и иллюзіямъ ихъ специфическое направленіе.

Та одинаковость, съ которой эти условія повторяются на различныхъ ступеняхъ культуры, обезпечиваетъ вѣрѣ въ привидѣнія постоянство ея въ существенныхъ чертахъ всегда сходныхъ между собою формъ. Нѣкоторая разница замѣчается лишь въ томъ, что первобытный человѣкъ тѣснѣе связываетъ привидѣнія съ прочими содержаніями своихъ чувствъ и мыслей, съ вѣрою въ чародѣйство и другими демоническими представленіями, и что онъ не отдѣляетъ еще ихъ сколько-нибудь ясно отъ находящихся съ ними въ ближайшемъ родствѣ сновидѣній, которыя, въ свою очередь, воспринимаются первобытнымъ человѣкомъ, какъ непосредственная дѣйствительность. Поэтому-то, несмотря на устойчивость условій, порождающихъ вѣру въ привидѣнія, она, со всѣми характерными для нея общими признаками, встрѣчается въ настоящее время обыкновенно лишь какъ пережитокъ въ суевѣріяхъ культурныхъ народовъ. Но какъ разъ благодаря этой сравнительной изолированности отъ другихъ миѳологическихъ элементовъ, мы съ особенной ясностью можемъ разглядѣть то сплетеніе психическихъ факторовъ, которое характеризуетъ собой эту наиболѣе распространенную форму представленій о демонахъ.

Исходнымъ пунктомъ является здѣсь всегда сліяніе аффектовъ страха, вызванныхъ окружающей средой, и ассимилятивно преобразованныхъ зрительныхъ впечатлѣній. Сюда присоединяется еще характеризуемое господствомъ тѣхъ же аффектовъ движеніе представленій, намѣчающее въ то же время различными своими стадіями тѣ общія направленія, въ которыхъ развиваются затѣмъ легенды о привидѣніяхъ. Поэтому легенда о привидѣніяхъ есть, вообще, одна изъ самыхъ раннихъ формъ народнаго творчества, а такъ какъ въ ней индивидуальная поэтическая фантазія находитъ себѣ наибольшій просторъ, то она даетъ одинъ изъ простѣйшихъ примѣровъ той связи, которая объединяетъ вымыселъ съ миѳомъ и такимъ образомъ сообщаетъ послѣднему дальнѣйшее развитіе. Послѣ того какъ страхъ превратилъ въ привидѣніе какой-нибудь неопредѣленный отблескъ свѣта или расплывающійся въ темнотѣ очертанія древеснаго ствола, и послѣ того какъ возникшее такимъ образомъ привидѣніе, въ свою очередь, устрашающе подѣйствовало на душу, эта послѣдняя проецируетъ свой собственный аффектъ внутрь блуждающаго привидѣнія. Такимъ путемъ рождается мысль, что само привидѣніе скитается потому, что не находитъ себѣ мѣста отъ страха, ужаса, страсти или всепоглощающей заботы. На этой почвѣ образуются два типа представленій о привидѣніяхъ, которые потомъ развѣтвляются дальше въ безчисленныхъ варіаціяхъ, создаваемыхъ легендами и сказками. Къ первому типу относятся духи несчастливцевъ, которые отягчены грѣхами или неутолимыми желаніями и потому не могутъ найти себѣ покоя въ гробу, пока не достигнутъ завѣтной цѣли и не погрузятся навсегда въ могилу. По католическимъ народнымъ вѣрованіямъ, на такія безпокойныя скитанія вплоть до страшнаго суда осуждены прежде всего отлученные отъ церкви. Другая, менѣе мрачная, разновидность этого представленія свойственна свѣтской легендѣ. Неутоленная страсть гонитъ привидѣніе назадъ въ жизнь, пока оно не увлечетъ съ собой предметъ своей страсти, какъ „Коринѳская невѣста“ у Гете; или же скорбь оставшихся въ живыхъ не даетъ покоя умершему, пока наконецъ онъ и ихъ не уводитъ съ собой въ царство мертвыхъ, какъ это происходитъ въ „Ленорѣ“ Бюргера [1]). При этомъ легко замѣтить, что стремленіе поэта разрѣшить мотивъ тревожныхъ скитаній успокоительнымъ финаломъ вызвало присоединеніе къ подлинной темѣ чуждаго ей конца, который у Бюргера звучитъ нѣсколько навязчиво въ заключительномъ хорѣ духовъ.

Съ этимъ магическимъ дѣйствіемъ страсти оставшихся въ живыхъ тѣсно соприкасаются по своей психологической мотивировкѣ привидѣнія второго рода, въ легендахъ о которыхъ сказываются слегка также мотивы культа предковъ. Духъ можетъ не находить себѣ покоя въ могилѣ потому, что онъ озабоченъ судьбами своего рода. Поэтому, согласно обычной интерпретаціи этого мотива, духъ умершаго появляется тогда, когда кому-либо изъ его потомковъ предстоитъ смерть или иное бѣдствіе. Новый моментъ, привходящій въ этомъ случаѣ къ тѣмъ, съ которыми мы уже имѣли дѣло выше, состоитъ въ томъ, что духу приписывается способность предвидѣть будущее.

[1]) Ср. рядъ дальнѣйшихъ параллелей къ этому послѣднему представленію у W. Wackernagel, Kleine Schriften, II, 1873, стр. 399 и сл.

Иногда сюда присоединяется еще старая, звучащая уже въ греческомъ миѳѣ о Кассандрѣ, идея о магической силѣ, присущей женщинѣ въ противоположность психической силѣ мужчины; тогда возникаетъ образъ привидѣнія-прародительницы, образъ бѣлой женщины нѣмецкой саги, которая еще и въ томъ отношеніи напоминаетъ старые миѳологическіе образы, что вплоть до трагедіи Грилльпарцера носитъ названіе Берты, по имени богини Берхты, превращенной христіанствомъ, наряду со многими другими созданіями языческаго миѳа, въ призрачное, подобное привидѣніямъ, существо [1]). Передъ нами, конечно, не прямое превращеніе бѣлой богини въ духъ умершей основательницы рода, какъ это утверждали иногда на основаніи сходства именъ, но лишь теофорное имя, возникшее на почвѣ общаго родства представленій о страшномъ привидѣніи и миѳологическомъ существѣ, ставшемъ однимъ изъ такихъ привидѣній. Впрочемъ, и здѣсь мотивъ ужасной катастрофы, предвѣщаемой появленіемъ духа прародительницы, проецируется въ нѣкоторыхъ варіантахъ легенды въ самое привидѣніе, которое становится, такимъ образомъ, жертвой кроваваго преступленія. Здѣсь звучитъ очень распространенный въ христіанскомъ средневѣковьѣ мотивъ о привидѣніяхъ, порожденный, очевидно, старыми представленіями о безпокойномъ скитаніи душъ, не получившихъ христіанскихъ похоронъ; согласно этимъ вѣрованіямъ, появляться въ видѣ бродячихъ духовъ обречены въ особенности такіе люди, которые умерли скоропостижно и не получили отпущенія грѣховъ [2]).

b. Демоны воздуха, земли, водяные, домовые.

Эти четыре вида, такъ называемыхъ, демоновъ природы образуютъ классъ существъ, близкихъ другъ къ другу по своему значенію и по своему психо-

[1]) Ср. Grimm, Deutsche Mythol. [4], I, стр. 227 и сл. Simrock, Deutsche Mythologie [5], стр. 395 и сл.

[2]) Интереснымъ варіантомъ этого второго мотива возвращенія души въ видѣ привидѣнія является опять-таки Гетевская «Коринѳская невѣста». Но стимуломъ возвращенія усопшей служитъ здѣсь не забота о судьбахъ рода, какъ въ традиціонной формѣ этого мотива, а своего рода обращенный мотивъ Леноры: любовная страсть вынужденной къ отреченію небесной невѣсты. Культурно-исторической подпочвой является здѣсь противорѣчіе между аскетизмомъ отреченія и полнымъ мірской радости культомъ боговъ,—противорѣчіе, порожденное борьбой поднимающагося христіанства противъ умирающаго язычества; и въ этой связи съ характернымъ для привидѣній мотивомъ неутоленной страсти сплетаются у Гете еще два иные миѳологическіе мотива: вынужденная къ отреченію невѣста превращается послѣ смерти въ вампира и, сжигаемая неутоленной любовью, пьетъ «въ поискахъ утраченнаго счастья» кровь изъ сердца юноши; волшебныя чары, которыми она увлекаетъ своего возлюбленнаго, состоятъ въ томъ, что она вырываетъ у него локонъ волосъ и надѣваетъ на него цѣпь. Обоимъ этимъ видамъ чародѣйства—чародѣйству волосъ и чародѣйству узъ—свѣдущій въ магіи поэтъ придалъ здѣсь какъ разъ надлежащее значеніе. Впрочемъ, тотъ подлинный источникъ, который внушилъ Гете идею стихотворенія, есть исключительно мотивъ вампира; все остальное примышлено самимъ поэтомъ (Wackernagel, l. c., стр. 420). Этимъ объясняется, между прочимъ, и то обстоятельство, что именно мотивъ вампира стоитъ въ нѣкоторомъ противорѣчіи съ основной темой: страстью двухъ любовниковъ, продолжающеюся за предѣлами смерти. Любовная страсть мертвой невѣсты влечетъ ее только къ тому одному, кто ей былъ предназначенъ; какъ вампиръ, она скитается изъ дома въ домъ въ поискахъ жертвъ.

логическому характеру и еще болѣе или менѣе родственныхъ привидѣніямъ. Во всякомъ случаѣ они такъ же широко распространены на землѣ, какъ и эти послѣднія. Однако, единичныя формы ихъ воплощенія болѣе измѣнчивы и, очевидно, на различія этого рода оказываетъ рѣшающее вліяніе измѣненіе условій культуры. Такъ, напримѣръ, относящіеся сюда образы греческой и германской миѳологіи испытали сильное вліяніе со стороны саги, сказокъ и, наконецъ, поэзіи, вслѣдствіе чего многія отдѣльныя представленія этой категоріи получили совершенно новый видъ. У индусовъ культъ боговъ, у римлянъ государственная санкція празднествъ, посвященныхъ домашнимъ и полевымъ божествамъ, оказали сильно измѣняющее воздѣйствіе на эти представленія. Поэтому и въ данной области мы имѣемъ больше всего шансовъ встрѣтить основныя воззрѣнія въ чистомъ видѣ, не искаженномъ инородными мотивами, тамъ, гдѣ они сохранились въ сравнительно примитивной формѣ въ качествѣ пережитковъ общераспространенныхъ народныхъ представленій. И дѣйствительно, на германской почвѣ мы нерѣдко встрѣчаемъ еще въ сагахъ и сказкахъ, а кое-гдѣ и въ народныхъ вѣрованіяхъ нашихъ дней, такого рода существа, окружающія людей, но невидимыя для нихъ или видимыя только на мгновеніе. Сюда относятся эльбы, являющіеся въ большинствѣ случаевъ духами воздуха и свѣта, домовые или кобольды, человѣчки земли или карлики, родственные двумъ послѣднимъ категоріямъ проказники, замѣчательные своей подвижностью и неуловимостью, и, наконецъ, родственные кошмарамъ духи мучительныхъ сновидѣній—мары. Такъ какъ „эльбы“ или—какъ ихъ, начиная съ XVIII вѣка, стали называть согласно англійскому произношенію—„эльфы“ нерѣдко переносятъ свое имя и на другія группы волшебныхъ существъ этого рода, образчикомъ чего служитъ, напримѣръ, король карликовъ Альберихъ, то иногда всѣ эти духи вообще подводятся подъ категорію эльбовъ. Однако, по своей первоначальной природѣ эльбы, повидимому, только духи воздуха. Поэтому было высказано предположеніе, что остальныя категоріи этихъ низшихъ демоновъ природы, а именно, домовые, возникли лишь впослѣдствіи изъ эльбовъ, порожденные представленіемъ, что эльбы воздуха и земли внѣдрились внутрь домовъ [1]). Но этому противорѣчитъ тотъ фактъ, что домашніе духи имѣются вездѣ, гдѣ культурное развитіе достигло вообще построенія домовъ, и что природа ихъ, точно также какъ и у духовъ воздуха, воды и земли, представляетъ нѣчто своеобразное и цѣльное, приспособленное въ каждомъ данномъ случаѣ къ ихъ мѣстопребыванію. Такимъ образомъ, вышеупомянутые случаи перенесенія имени слѣдуетъ разсматривать лишь какъ указаніе на то, что у всей массы окружающихъ человѣка духовъ выработались мало-по-малу нѣкоторыя общія черты, несмотря на то, что каждый изъ нихъ получилъ свой специфическій характеръ отъ той спеціальной среды, въ которой онъ находится. Правда, эти совпадающіе общіе мотивы легко приводятъ къ ассоціаціямъ, вслѣдствіе которыхъ могутъ, при благопріятныхъ условіяхъ, смѣшаться между собой различныя формы этихъ духовъ. Такъ, кобольды или домовые нерѣдко внѣдряются въ область человѣчковъ земли или карликовъ. Однако, извѣстныя, обусловленныя различіями среды границы, остаются и здѣсь. Особенно строго отдѣ-

[1]) Paul Hermann, Deutsche Mythologie, 1898, стр. 146 и сл.

ляется всегда область демоновъ воды и воздуха отъ кобольдовъ и карликовъ, живущихъ на землѣ или подъ землей. Если духи воздуха живутъ на свѣту, то и сами они становятся солнечными и сверкающими. Если же ночные эльфы пугаютъ путника, то въ народныхъ вѣрованіяхъ они сливаются съ кошмарами, мучающими спящихъ, или съ марами, хотя по своему происхожденію послѣдніе имъ совершенно чужды. Поэтому орда духовъ воздуха, эльбовъ въ собственномъ смыслѣ слова, есть та почва, на которой, по всей вѣроятности, уже очень рано вырабатывается противоположность между дружественными человѣку духами, приносящими ему счастье, и враждебными, приносящими несчастье. Различіе это возникаетъ въ связи съ противоположностью между яснымъ днемъ и темною ночью: эльбы свѣта дѣлаются добрыми, эльбы ночи— злыми демонами. Поэтому-то первые могли въ позднѣйшія времена слиться съ феями кельтской или романской народной саги, а отчасти также и съ ангелами христіанскихъ вѣрованій, въ то время какъ черные эльбы присоединились къ толпѣ демоновъ мрака и подземнаго міра, непреходящимъ прототипомъ которыхъ является ночное привидѣніе [1]).

Демоны воды иногда являются такими же свѣтлыми и сверкающими, какъ духи воздуха и свѣта, при чемъ здѣсь, очевидно, играетъ роль впечатлѣніе, производимое отражающей поверхностью воды; въ другихъ случаяхъ они, подобно ночнымъ эльбамъ, воплощаютъ собой ту темную, недосягаемую глубину, которая охватываетъ утопающаго, а также сулитъ гибель заблудившемуся ночью путнику. При этомъ свѣтлые водяные духи получаютъ еще своеобразный отпечатокъ того смѣшаннаго, влекущаго и жуткаго, чувства, которое возбуждаетъ зеркальная гладь воды. Поэтому русалка обольстительна и вмѣстѣ съ тѣмъ коварна; поэтому же народное вѣрованіе приписываетъ гибель утопающаго обольщенію водяного или создаетъ легенду о водяной дѣвѣ, ежегодно требующей себѣ жертвы [2]).

Существенно иными свойствами обладаютъ духи д о м а и з е м л и. Домашній духъ, вообще говоря, невидимъ; онъ обнаруживаетъ свое присутствіе только стуками и криками, и эта его невидимость вызываетъ иногда представленіе, что появленіе его приноситъ съ собою опасность или предвѣщаетъ несчастіе. Если же кобольдъ становится видимымъ, онъ имѣетъ видъ маленькаго человѣчка со сморщеннымъ страннымъ лицомъ и нерѣдко бываетъ одѣтъ въ красное платье. Онъ можетъ, однако, принять также образъ маленькаго животнаго, а именно, змѣи или бѣлки,—явная связь съ животными-душами, объясняющаяся, быть-можетъ, тѣмъ, что кобольды иногда считаются воплощеніемъ умершихъ обитателей дома. Вмѣстѣ съ тѣмъ подъ вліяніемъ представленія, что каждый домъ имѣетъ своего особаго личнаго духа, послѣдній очень часто принимаетъ характеръ духа покровителя или помощника при разнаго рода домашнихъ работахъ, при чемъ его оскорбленіе

[1]) Возникновеніе многихъ изъ этихъ представленій у различныхъ народовъ разсматриваютъ J. Grimm, Deutsche Mythologie, I[4], стр. 363 и сл. и Laistner, Das Rätsel der Sphinx, т. 2, стр. 168 и сл. Впрочемъ, послѣдній слишкомъ насильственно сближаетъ всѣ эти явленія съ кошмаромъ, который является здѣсь скорѣе вторичнымъ представленіемъ, связывающимъ между собой образы духовъ воздуха и фантасмы сна.

[2]) Grimm, Deutsche Sagen, № 52, 58, 60 и др. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2], стр. 47 и сл.

или изгнаніе приноситъ вредъ дому [1]). Во всемъ этомъ демонъ земли или, какъ онъ называется за свой малый ростъ, земляной человѣчекъ, к а р л и к ъ, сходенъ съ кобольдомъ. Только его мѣстопребываніе находится внѣ дома. А именно, онъ обитаетъ въ пещерахъ скалъ и недоступныхъ подземныхъ пространствахъ, откуда лишь по временамъ вылѣзаетъ на свѣтъ божій. Уже одна эта болѣе обширная среда побуждаетъ фантазію снабдить карликовъ качествами, превосходящими качества домашнихъ духовъ. Они изготовляютъ драгоцѣнное оружіе и утварь и искусны въ разнаго рода чародѣйствѣ. Они обладаютъ огромнымъ количествомъ золота и драгоцѣнныхъ камней, куютъ чудесные мечи и щиты, умѣютъ дѣлаться невидимыми. Но и они то оказываютъ помощь человѣку, то вѣроломно обманываютъ его, то дразнятъ безъ злого умысла, то больно мстятъ за оскорбленія. Если въ случаѣ съ духами воздуха и воды чувство зрѣнія возбуждаетъ ту фантастическую ассимиляцію, которая создаетъ эти демоническіе образы, то ближайшимъ источникомъ происхожденія духовъ дома и земли является слухъ. Они существуютъ и для того, кто ихъ никогда не видѣлъ, но слышалъ производимые ими стуки и шумъ ихъ работы; и даже тамъ, гдѣ они считаются видимыми, они настолько малы, что ихъ не легко запримѣтить; или же они, какъ карлики, сливаются по цвѣту волосъ, кожи и одежды съ корой и мхомъ древесныхъ корней [2]).

Такимъ образомъ, различныя группы этого класса демоновъ природы, живущихъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ человѣкомъ—въ домѣ, въ полѣ, въ лѣсу, въ ручьяхъ и источникахъ,—очевидно, являются продуктомъ миѳологической апперцепціи, которая прежде всего опредѣляется впечатлѣніемъ отъ предметовъ окружающей среды и связанными съ этими предметами мотивами надежды и страха. Послѣдніе тотчасъ же превращаются въ волшебныя представленія, которыя здѣсь, какъ и вездѣ, создаются въ наивномъ сознаніи аффектами подобнаго рода. Счастье, выпавшее на долю первобытнаго человѣка, необычная успѣшность какой-нибудь его работы, а равнымъ образомъ, несчастье, неудача или досадная случайность—все это дѣло демоновъ, витающихъ вездѣ вокругъ: въ домѣ, въ лѣсу и въ полѣ. Вѣдь все, что происходитъ съ человѣкомъ, опредѣляется этой окружающей его обстановкой. Поэтому во всемъ, что онъ дѣлаетъ, принимаютъ участіе духи, сопровождающіе его обыкновенно невидимо и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ становящіеся видимыми или слышимыми на мгновеніе. Они представляютъ собой лишь тысячи жизненныхъ случайностей, но отнюдь еще не общіе жизненные интересы какого-нибудь племенного или территоріальнаго союза. Поэтому они еще не дѣлаются предметами какого-либо культа, который, въ свою очередь, могъ бы видоизмѣнить ихъ своимъ вліяніемъ. Наоборотъ, все ихъ существо соотвѣтствуетъ скорѣе тому единичному впечатлѣнію, которое создаетъ въ душѣ представленіе о нихъ. Духи воздуха и воды запечатлѣны тѣмъ настроеніемъ, которое порождается видомъ яркаго или окутаннаго тьмою ландшафта, сверкающею поверхностью воды или бьющимъ изъ земли ключомъ. Карликъ есть живой образъ того впечатлѣнія, которое получается отъ

[1]) Grimm, Deutsche Sagen, № 74, 76, 78. Кобольдъ пускаетъ въ ходъ также магическое искусство на благо опекаемыхъ имъ лицъ. Ср. Grimm, Kinder und Hausmärchen, № 55; Wuttke, l. c., стр. 42 и сл.

[2]) Примѣры см. Grimm, Deutsche Sagen, № 30—34, 37, 42 и др.

горныхъ разсѣлинъ и древесныхъ дупелъ. Въ домашнемъ духѣ находитъ свое выраженіе то чувство, которое привязываетъ человѣка къ его собственному очагу. Всѣ эти существа лишены настоящаго личнаго характера. Ихъ свойства опредѣляются исключительно той средой, въ которой они живутъ, и тѣми аффектами ужаса, страсти, надежды, изумленія, разочарованія, которые ихъ породили. Индивидуальной особенностью, присущей имъ самимъ, они не обладаютъ. Даже въ сагѣ и сказкахъ они носятъ родовой характеръ и, въ лучшемъ случаѣ, сохраняютъ единство въ предѣлахъ единичнаго разсказа; но и такого рода эфемерное единство создается не ихъ собственной природой, а совокупностью тѣхъ внѣшнихъ условій, въ которыя они поставлены. Только эпическая поэзія, выхватывая иные изъ этихъ измѣнчивыхъ образовъ и придавая имъ нѣсколько болѣе прочныя очертанія, тѣмъ самымъ удаляетъ ихъ изъ области этихъ существъ, имѣющихъ только родовое бытіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти волшебныя существа съ болѣе индивидуальной окраской попадаютъ въ общество тѣхъ героевъ, которые возникаютъ какъ результатъ совмѣстнаго дѣйствія миѳа о природѣ, проникающаго въ область только что описанныхъ мелкихъ демоновъ, и культа предковъ, оплодотворяющаго эпическое творчество.

Но чѣмъ сильнѣе преобладаютъ во всемъ классѣ этихъ существъ родовые признаки, тѣмъ отчетливѣе выступаютъ у отдѣльныхъ группъ этого класса тѣ общія свойства, которыя какъ разъ опредѣляютъ собой ихъ родовой характеръ. Сюда относятся прежде всего особенности внѣшняго вида, которыя обязаны своимъ существованіемъ отчасти средѣ, въ которой живутъ соотвѣтственные духи, отчасти субъективнымъ условіямъ ихъ воспріятія. Такъ, духи воздуха и воды представляютъ собой воду и воздухъ въ человѣческомъ образѣ. Эльбы свѣта—неслышныя, легко расплывающіяся существа въ родѣ тѣхъ зрительныхъ впечатлѣній, которыя производитъ на глазъ солнечный лучъ, пробивающійся сквозь кустъ или туманъ. Русалка имѣетъ своимъ прототипомъ отражающійся въ водѣ образъ дѣвушки. Коварный водяной похожъ на старый древесный стволъ, плавающій на темной поверхности озера, обросшій мхомъ и покрытый ракушками. Наконецъ, карлики всецѣло пропитаны тѣмъ запахомъ земли, которымъ дышатъ пещеры, черныя ущелья и протянувшіеся по земной поверхности корни деревьевъ. Если въ противоположность этому кобольдъ, даже когда онъ не лишенъ образа, представляется полиморфнымъ, то и здѣсь отражается лишь то чрезвычайно неопредѣленное впечатлѣніе, въ которое сливаются чувства, возбуждаемыя домашнимъ очагомъ, и шорохи, производимые бѣготней мышей подъ поломъ и въ погребахъ, червями, точащими дерево и т. п. Подобно тому какъ видъ отдѣльныхъ классовъ совершенно однообразно опредѣляется той средой, къ которой они принадлежатъ, точно также и полъ ихъ обусловленъ въ концѣ концовъ лишь способомъ ихъ дѣйствія. Поэтому каждый классъ обыкновенно знаетъ лишь какой-нибудь одинъ полъ. Кобольдъ и карликъ, эти не знающія устали, вѣчно дѣятельныя существа, являются ли они докучными или услужливыми спутниками человѣка, всегда всѣ мужчины, точно также какъ и водяные, коварно увлекающіе въ бездну утопающихъ. Напротивъ, привѣтливые эльбы свѣта и обольстительныя русалки также всѣ, безъ исключенія, женщины. Только сказка, вносящая въ эти образы зачатки индивидуализаціи, ломаетъ иногда эти рамки, заставляя карликовъ и

эльбовъ жить семьями и образовывать королевства, при чемъ дѣло, разумѣется, не можетъ обойтись безъ половыхъ и сословныхъ различій.

c. Демоны пустынь и горъ.

Въ только что разсмотрѣнномъ мірѣ мелкихъ демоновъ ярко отражается пестрая смѣна картинъ природы съ людьми и животными, домомъ и околицей, лѣсомъ и полемъ. Но эта въ общемъ мирная область мелкихъ контрастовъ возвышается до сильнѣйшихъ противорѣчій, если сопоставить эти порою пугающія, но гораздо чаще просто поддразнивающія и комическія или дружественныя человѣку фигуры съ тѣмъ впечатлѣніемъ мощнаго и чудовищнаго, какое производятъ на человѣка степи и пустыни или вершины горъ съ ихъ ужасными пропастями и огромными снѣжными поверхностями. Если вообще существуетъ миѳологія природы, вѣрно отражающая то впечатлѣніе, которое производитъ на человѣка сама природа, то сюда прежде всего слѣдуетъ отнести этотъ, стоящій еще въ преддверіи настоящаго миѳа, міръ демоновъ измѣнчиваго, тихаго и культурнаго пейзажа съ одной стороны,— дикаго, мощнаго, дѣвственнаго пейзажа, съ другой.

Обширная безлѣсная площадь, — поросшая скудной травой степь или песчаная пустыня, разстилающаяся, насколько хватаетъ глазъ, безъ малѣйшихъ признаковъ человѣческаго жилья — есть родина особаго класса демоновъ, которые носятъ сходныя черты въ самыхъ удаленныхъ другъ отъ друга странахъ, начиная съ сибирскихъ тундръ, прилегающихъ къ Ледовитому океану, и кончая песчаными или каменистыми пустынями Монголіи или Аравіи. Подъ впечатлѣніемъ отдѣльныхъ картинъ природы или какихъ-либо особо устрашающихъ ея явленій классъ этотъ захватываетъ затѣмъ и другія области, гдѣ онъ смѣшивается съ упомянутыми выше повседневными спутниками человѣка, болѣе кроткими демонами природы. Вмѣстѣ съ тѣмъ дается толчекъ сагѣ и сказкѣ, которыя приводятъ группы большихъ и малыхъ демоновъ въ самыя разнообразныя отношенія другъ къ другу или даже, вовсе оторвавъ ихъ отъ почвы ихъ первоначальнаго возникновенія, преобразуютъ поэтическими вымыслами и дополненіями настолько, что между ними стирается сколько-нибудь ясная граница. Наконецъ, теогоническая легенда устанавливаетъ многочисленныя связи между этими образами народной фантазіи и представленіями о богахъ, развившимися подъ вліяніемъ эпоса. Теогонія рисуетъ битвы гигантскихъ демоновъ съ небесными богами и побѣду послѣднихъ надъ первыми,—фантазіи, въ которыхъ сквозитъ смутное воспоминаніе объ эпохѣ вѣры въ демоновъ, предшествовавшей болѣе высокой вѣрѣ въ боговъ, и въ которыхъ, кромѣ того, боги и демоны еще достаточно отчетливо выступаютъ, какъ однородныя по природѣ своей существа. Борьба Зевса и другихъ небесныхъ боговъ съ титанами и гигантами въ греческой теогоніи, побѣда демоновъ свѣта надъ демонами ночи у индусовъ и иранцевъ, наконецъ, побѣда Азовъ надъ великанами въ пѣсняхъ сѣверныхъ скальдовъ,— всѣ эти миѳы представляютъ собой варіаціи одной и той же темы. Въ миѳѣ, и особенно въ миѳологической поэзіи, обнаруживается здѣсь сознаніе противоположности между міромъ демоновъ и боговъ, возникшее совершенно независимо въ самыхъ различныхъ мѣстахъ. Однако, отсюда отнюдь еще не

слѣдуетъ съ полной достовѣрностью ни того, что вѣра въ демоновъ дѣйствительно древнѣе, ни того, что она когда-либо была побѣждена вѣрою въ боговъ. Скорѣе обратно: и въ сферѣ этихъ гигантскихъ существъ, и въ сферѣ мелкихъ демоновъ-призраковъ, вѣра въ демоновъ оказалась болѣе долговѣчной. Блескъ небесныхъ боговъ угасъ, въ то время какъ великаны вѣтра и непогоды и по сіе время живутъ въ народныхъ вѣрованіяхъ, а въ сказаніи о дикомъ охотникѣ Воданъ снова превратился въ демона бури, которымъ онъ, быть-можетъ, былъ раньше, чѣмъ его включили въ сонмъ небесныхъ боговъ.

Если сѣверные великаны и родственные имъ образы греческой и индоарійской миѳологіи сходны между собой въ томъ, что родиной служатъ имъ горы и степи, и прежде всего вѣтеръ и непогода, то въ противоположность имъ арабскіе джинны являются подлинными дѣтьми пустыни. Они скрываются не только въ вѣтрѣ и непогодѣ, но и въ ночномъ мракѣ, который прежде всего устрашаетъ путника въ пустынѣ [1]). Кромѣ того, подобно другимъ чудовищамъ, они представляются въ совершенно или наполовину животномъ обликѣ и, постоянно превращаясь изъ одного образа въ другой, особенно ярко выражаютъ этимъ измѣнчивыя явленія бури или гонимыхъ вѣтромъ тучъ. Далѣе—что опять-таки свидѣтельствуетъ объ ихъ родинѣ-пустынѣ— они обычно появляются толпами, подобно животнымъ пустыни, являющимся нерѣдко ихъ спутниками. В. Р. Смитъ полагаетъ, что пустыня стала родиной джинновъ потому, что исламъ вытѣснилъ ихъ изъ культурныхъ областей; подобнымъ же образомъ язычество и теперь еще сохранило въ нѣмецкомъ языкѣ названіе „Heidentum", т.-е. религія жителей дубравъ и полей (Heide), которые остались вѣрны своей старой вѣрѣ въ эпоху, когда въ городахъ уже распространилось христіанство [2]). Однако, въ данномъ случаѣ такое объясненіе едва ли можетъ быть принято. Скорѣе даже напротивъ, родъ джинновъ подъ вліяніемъ культуры мало-по-малу утратилъ свой первоначальный характеръ демоновъ пустыни. Переносясь въ тысячѣ сказочныхъ фантазій на далекія разстоянія, между прочимъ, и въ города, джинны принимаютъ самыя разнообразныя формы. За ними сохранилась только способность къ превращеніямъ и особенно склонность превращаться въ животныхъ. Въ видѣ такихъ сказочныхъ волшебныхъ существъ, джинны проникли на востокъ вплоть до Малайскаго полуострова и на западъ глубоко внутрь африканскаго континента. Но при этомъ сказочное творчество до такой степени перемѣшало ихъ съ мелкими духами-призраками повседневной обстановки, что они совершенно утратили свой первоначальный характеръ демоновъ пустыни и бури и превратились въ группу фантастическихъ образовъ, включающую въ себя всевозможныя формы волшебныхъ существъ [3]).

Если демоны пустынь и горъ совпадаютъ между собой въ тѣхъ свойствахъ, которыя созданы вѣтромъ и непогодой, какъ ближайшими вліяніями природы, то демоны горъ подчинены еще особымъ условіямъ, выдѣляющимъ изъ нихъ отдѣльныя группы, которыя затѣмъ могутъ получить дальнѣйшее развитіе въ миѳахъ и сказкахъ. А именно, съ одной стороны, покрывало облаковъ, по цѣлымъ днямъ окутывающее вершины, съ другой стороны, круто возвышающіеся вверхъ массивы скалъ сообщаютъ виду горы его жуткую величавость. Импонирующее величіе обоихъ этихъ свойствъ горнаго пейзажа еще углубляетъ контрастъ между неудержимо несущейся бурей и неподвижной горой. Въ нагроможденныя другъ на друга облака и нашъ глазъ легко вкладываетъ еще образы звѣроподобныхъ или человѣкоподобныхъ чудовищъ, а зубчатыя вершины скалъ народъ и нынѣ называетъ именами, свидѣтельствующими объ ихъ сходствѣ съ головою или тѣломъ окаменѣлаго великана. Народная фантазія приводитъ съ этимъ въ связь и другія явленія. Въ обломкахъ скалъ, валяющихся въ глубинѣ горныхъ долинъ, она видитъ камни, брошенные руками гигантскихъ демоновъ. Дѣвственный лѣсъ, глубокія горныя озера также вовлекаются въ кругъ этихъ представленій. Въ лѣсу обитаетъ дикое племя существъ сверхчеловѣческой величины и силы. Озеро есть кровавая лужа, вытекшая изъ раны великана. Сага и сказка подвергаютъ образы этого племени гигантовъ новымъ разнообразнѣйшимъ превращеніямъ, начиная съ угрюмаго людоѣда и косматаго лѣшаго, которые уничтожаютъ все живое, и кончая незлобивымъ гигантомъ-простофилей, который добродушно позволяетъ себя надувать и охотно выполняетъ всякаго рода домашнія работы. Въ такихъ картинахъ сказка соединяетъ міръ крупныхъ и міръ мелкихъ демоновъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе и болѣе отодвигаются на задній планъ тѣ воззрѣнія на природу, изъ которыхъ первоначально возникли эти образы. Такимъ образомъ, подъ вліяніемъ сагъ и сказокъ демоны горъ и пустынь снова испытываютъ постепенныя измѣненія, такъ что въ концѣ концовъ они превращаются въ простыхъ демоновъ-призраковъ и развѣ только величиной и силой напоминаютъ о своемъ происхожденіи.

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], стр. 148 и сл.

[2]) W. R. Smith, Die Religion der Semiten, стр. 86.

[3]) О джиннахъ въ малайской миѳологіи ср. W. W. Skeat, Malay Magic, 1900, стр. 93 и сл. Богатѣйшимъ источникомъ данныхъ относительно роли джинновъ въ сказочной поэзіи Востока, являются разсказы «Тысяча и одной ночи». Впрочемъ, здѣсь, кромѣ указанныхъ выше общихъ вліяній, измѣнившихъ значеніе миѳологическихъ образовъ, оказала свое воздѣйствіе и религія ислама, на чемъ мы въ данный моментъ не можемъ останавливаться.

3. Демоны болѣзней и вѣра въ вѣдьмъ.

а. Демоны болѣзней.

Послѣ внѣшнихъ явленій природы, бурь и грозъ, наполняющихъ страхомъ первобытнаго человѣка, наиболѣе сильное впечатлѣніе, всего глубже захватывающее чувство и мысль, производитъ на него болѣзнь, какъ въ томъ случаѣ, когда она медленно и коварно подтачиваетъ его жизнь, такъ и въ томъ случаѣ, когда она сразу, на подобіе молніи, поражаетъ его тѣло и погружаетъ въ мракъ его душу. Поэтому наряду съ крупными и мелкими демонами природы всего сильнѣе возбуждаютъ въ немъ страхъ и опасенія демоны болѣзни, отъ магической силы которыхъ онъ ищетъ защиты въ магическихъ же противоядіяхъ. Естественная исторія распространенныхъ на землѣ демоновъ болѣзни, которая была бы въ то же время исторіей ихъ конечной гибели, представляетъ собой интересную задачу, которая, однако, относится скорѣе къ области исторіи культуры, нежели къ области психологіи. Для этой послѣдней представляютъ интересъ только различныя формы, воплощающія въ себѣ представленія о демонахъ болѣзни, а также связь этихъ формъ

съ представленіями о душахъ и магическихъ операціяхъ. При этомъ въ большинствѣ случаевъ наша задача будетъ состоять лишь въ томъ, чтобы вкратцѣ отмѣтить элементы, составляющіе эту формы вѣры въ демоновъ и въ отдѣльности уже упомянутые выше, прослѣдить ихъ въ той связи, въ которой они входятъ въ представленія о различныхъ демонахъ болѣзней, очертить дальнѣйшія метаморфозы, испытываемыя ими, вплоть до ихъ окончательнаго уничтоженія.

Внѣшнимъ образомъ демоновъ болѣзни отличаетъ отъ духовъ природы прежде всего значительно бо̀льшая неопредѣленность ихъ вида и то обстоятельство, что они особенно часто выступаютъ какъ существа, совершенно невидимыя. Въ этомъ отношеніи они нѣсколько напоминаютъ домашнихъ духовъ. Подобно тому какъ кобольдъ зачастую замѣтенъ лишь для уха благодаря своимъ стукамъ, точно также и демонъ, внѣдрившійся въ больного, обыкновенно скрытъ отъ глаза уже по самому характеру своего мѣстопребыванія; но тѣмъ сильнѣе даетъ онъ себя почувствовать въ тѣхъ боляхъ и въ томъ упадкѣ силъ, которые вызываются его работой въ тѣлѣ человѣка, и въ томъ лихорадочномъ ознобѣ, которымъ онъ сотрясаетъ это тѣло. Впрочемъ, и здѣсь невидимость не есть правило безъ исключеній. Въ видѣ опухолей и нарывовъ демонъ иногда явственно для всѣхъ выступаетъ наружу; такъ, въ нѣмецкомъ народномъ говорѣ распространенная опухоль пальца (panaritium) и до сихъ поръ еще называется „червемъ"; въ образѣ червя зачастую рисуется воображенію и внутренній демонъ болѣзни, — наряду съ извѣстными представленіями о душахъ это объясняется еще тѣмъ, что при весьма частыхъ у примитивныхъ народовъ заболѣваніяхъ отъ глистовъ нерѣдко выходятъ наружу живые черви. Независимо отъ такихъ продуктовъ болѣзни, самый приступъ ея, разъ онъ сопровождается безпокойными снами или бредомъ, даетъ обыкновенно демону опредѣленный образъ: то образъ животнаго, то образъ фантастическаго чудовища или человѣка, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ онъ можетъ принадлежать умершему, особенно недавно умершему, а также и живому.

Тотъ способъ, какимъ такіе симптомы, сопровождающіе начало и дальнѣйшій ходъ болѣзни, истолковываются какъ проявленіе демоническихъ силъ, свидѣтельствуетъ, повидимому, о томъ, что развитіе представленій о демонахъ и душахъ совершается болѣе или менѣе параллельно. На передній планъ выдвигается здѣсь опять-таки страхъ передъ демономъ, въ котораго превратилась душа только что умершаго [1]). Поэтому стремленіе оградить себя отъ болѣзни занимаетъ первое мѣсто въ описанныхъ выше предохранительныхъ мѣропріятіяхъ, каковы: обычай изгонять душу изъ хижины умершаго ударами палокъ по воздуху, связываніе трупа и цѣлый рядъ другихъ обрядовъ, не исчезнувшихъ еще и въ употребляемыхъ въ наши дни формахъ погребенія. Блуждающая душа покойника внушаетъ страхъ, прежде всего, именно какъ демонъ болѣзни. Ибо болѣзнь есть наиболѣе частое и, благодаря своему неожиданному наступленію, наиболѣе страшное изъ всѣхъ бѣдствій, которыя могутъ постигнуть индивидуума. И какъ сама душа живетъ незримо

[1]) Характерные примѣры волшебнаго порожденія болѣзней умершими см. Codrington, The Melanesians, стр. 194 и сл.

въ тѣлѣ и органахъ, являющихся ея носителями, точно также и демонъ болѣзни во многихъ случаяхъ представляется какъ незримое, не имѣющее опредѣленнаго образа существо, которое поэтому легко можетъ незамѣтно овладѣть человѣкомъ.

Этой первой невидимой формѣ демоновъ болѣзни, которая по своему общему характеру соотвѣтствуетъ представленію о тѣлесной душѣ, противостоитъ вторая, очень важная и широко распространенная среди народовъ первобытной культуры форма демоновъ, носящихъ образъ животнаго или человѣческаго двойника. Правда, и они могутъ, какъ полагаютъ, временами становиться невидимыми, но по природѣ своей это—существа, имѣющія опредѣленный и притомъ грубый и устрашающій видъ, напоминающій животныя превращенія психе. Если—въ чемъ едва ли можно сомнѣваться—первоначально они были связаны съ этими превращеніями, то впослѣдствіи страхъ, боль и лихорадочный бредъ, эти частые спутники болѣзни, сообщили имъ такія свойства, которыя существенно отклоняются отъ обычныхъ представленій о воплощенной психе. Сверхъ того, метаморфозѣ въ животное способствуетъ здѣсь во многихъ случаяхъ и упомянутая выше ассоціація съ живыми существами или результатами болѣзни, напоминающими живыя существа. Наконецъ, видѣнія сновъ и лихорадочнаго бреда придаютъ демону все болѣе и болѣе опредѣленныя очертанія. Такимъ образомъ, здѣсь дѣйствуютъ всѣ тѣ факторы, которые участвуютъ, какъ мы видѣли, и въ выработкѣ представленій о душахъ. Разница лишь въ томъ, что въ данномъ случаѣ психическая основа этихъ представленій особенно легко модифицируется въ смыслѣ отмѣченнаго выше превращенія души въ демона подъ вліяніемъ перемѣнъ въ ощущеніяхъ и чувствахъ, вызванныхъ болѣзненнымъ состояніемъ, подъ вліяніемъ того, что внѣшнія впечатлѣнія разростаются то и дѣло въ фантасмы. Поэтому демоны, зарожденные среди болѣзни и лихорадочнаго возбужденія, всегда носятъ на себѣ черты, соотвѣтствующія этому ихъ происхожденію. Лишь рѣдко присущъ имъ образъ, напоминающій какое-либо извѣстное животное; обыкновенно они имѣютъ ужасныя получеловѣческія, полузвѣриныя рожи, выражающія одновременно боль и страхъ; иногда же это—совершенно фантастическія чудовища, снабженныя нѣсколькими головами, когтями или рогами,— и въ этомъ видѣ они запечатлѣваются въ фантазіи первобытнаго человѣка. Среди масокъ, употребляемыхъ первобытными народами для цѣлей культа и въ особенности для священныхъ танцевъ, главную роль наряду съ изображеніями демоновъ природы играютъ изображенія демоновъ болѣзней, при чемъ эти послѣднія болѣе всѣхъ другихъ отличаются накопленіемъ свойствъ, служащихъ выраженіемъ ужаса [1]). Если демонъ болѣзни рисуется всегда въ формѣ уродливой, частью человѣческой, частью звѣриной физіономіи, то при-

[1]) Ср. маски, изображающія, между прочимъ, и демоновъ болѣзни, воспроизведенныя въ Völkerpsychologie, т. 3², стр. 167 (особенно фиг. 23 D.). Древнѣйшіе типы горгоны (фиг. 24 A и B, стр. 169) также, конечно, относятся сюда. Характерныя маски этого рода у эскимосовъ ср. E. W. Nelson, Ethnol. Report, Washington, XVIII, I, 1889, стр. 394 и сл. Впрочемъ, согласно вѣрованіямъ эскимосовъ, изображенные тамъ демоны видимы лишь для знахарей—уступка весьма часто встрѣчающемуся убѣжденію въ ихъ невидимости вообще — и, какъ это наблюдается и въ другихъ мѣстахъ, неясно отграничены отъ злыхъ демоновъ природы.

чиной этого являются, съ одной стороны, естественно порождающія подобнаго рода образы лихорадочныя сновидѣнія, въ которыхъ за страшнымъ лицомъ совершенно стушевывается все остальное тѣло,—съ другой стороны, примѣненіе маски при священныхъ танцахъ, а также съ цѣлью расколдовыванія отъ болѣзни.

Однако, форма устрашающаго лица не единственная для демона болѣзни. Стремленіе усилить впечатлѣніе ужаса привело во многихъ мѣстахъ, въ особенности въ Полинезіи и Малайскомъ архипелагѣ, къ чрезвычайно уродливымъ изображеніямъ цѣлыхъ фигуръ, соединяющихъ обыкновенно тѣло человѣка съ головою животнаго; въ другихъ случаяхъ тотъ же мотивъ породилъ чудовища съ многочисленными, скалящими зубы, головами, въ которыхъ ужасъ, внушаемый демономъ, воплощенъ въ самой яркой формѣ. Вѣроятно, и здѣсь основу образуютъ видѣнія горячечнаго сна, и примитивное изобразительное искусство съ величайшей щедростью разукрасило эти естественные мотивы [1]). Гдѣ демоническія чудовища не воспроизводятся во весь ихъ ростъ въ видѣ статуй, призванныхъ играть роль своего рода птичьихъ пугалъ противъ бродящихъ кругомъ злыхъ духовъ, гдѣ стараются ограничиться одной только маской, тамъ по меньшей мѣрѣ одежда знахаря или жреца покрывается всякаго рода рисунками, могущими усилить устрашающее впечатлѣніе маски. Головы чудовищъ и особенно безчисленные, уставленные на паціента глаза служатъ и здѣсь подражаніемъ тѣмъ чарамъ, которыя производитъ демонъ, и въ то же время являются противочародѣйствомъ, разрушающимъ ихъ силу [2]). Аналогичныя изображенія въ уменьшенномъ масштабѣ встрѣчаются въ качествѣ амулетовъ и другихъ волшебныхъ фигуръ, употребляемыхъ для магическихъ цѣлей. Такія изображенія, составленныя изъ самыхъ различныхъ животныхъ образовъ, выражаютъ собою страданія, причиняемыя болѣзнью или ея ужасающее распространеніе. Рисунокъ 4 (см. табл.) иллюстрируетъ это на примѣрѣ цыганскаго демона чумы. Послѣдній состоитъ изъ четырехъ кошачьихъ, четырехъ собачьихъ головъ, туловища птицы и хвоста змѣи. Когда разражается эпидемія, его употребляютъ въ качествѣ магическаго средства, а именно бросаютъ въ огонь и сжигаютъ, вслѣдствіе чего болѣзнь, по вѣрованіямъ цыганъ, должна утихнуть [3]). По всему вѣроятію, кочующія орды цыганъ принесли съ собой этихъ демоновъ вмѣстѣ съ другими элементами своихъ волшебныхъ вѣрованій со своей южной родины. Характерно при этомъ, что здѣсь повторяется тотъ же мотивъ умноженія отдѣльныхъ частей тѣла—а именно головъ, рукъ, хвостовъ,—съ которымъ мы уже встрѣтились раньше, разсматривая изображенія драконовъ и прочихъ чудовищъ, воплотившихъ въ себѣ устрашающую мощь силъ природы. Здѣсь, какъ и тамъ, умноженіе устрашающихъ объектовъ есть высшее и самое естественное средство для усиленія производимаго ими впечатлѣнія.

---

[1]) Нѣкоторые характерные снимки съ такихъ изображеній демоновъ, въ особенности у сингалезовъ, взятые изъ берлинскаго музея Народовѣдѣнія, см. у Max Bartels, Die Medizin der Naturvölker, стр. 14 и сл.

[2]) Ср. Völkerpsychologie, т. 3^2, стр. 223. фиг. 53, гдѣ изображена волшебная мантія индѣйцевъ.

[3]) H. von Wlislecki, Aus dem inneren Leben der Zigeuner, 1892.

b. Демоны сумасшествія.

Особый, родственный демонамъ болѣзни, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отклоняющійся отъ нихъ классъ существъ образуютъ демоны сумасшествія. При всемъ различіи своихъ симптомовъ, сумасшествіе во всѣхъ своихъ формахъ имѣетъ то общее съ прочими болѣзнями, что духовная природа человѣка оказывается измѣнившейся; поэтому здѣсь возникаетъ представленіе, что въ человѣка вселилось другое, демоническое существо. Однако, этотъ демонъ обнаруживаетъ все же совершенно иную физіономію, чѣмъ демоны болѣзней. Такъ какъ по внѣшнему виду больного, и въ особенности по психическимъ симптомамъ, маніакальныя формы душевной болѣзни приближаются къ экстазу возбужденія, а меланхолическія формы къ экстазу апатіи, то можетъ случиться, что въ обоихъ этихъ случаяхъ душевнобольныхъ считаютъ одержимыми духомъ божіимъ. Весьма вѣроятно также, что среди американскихъ знахарей, сибирскихъ шамановъ и турецкихъ дервишей встрѣчаются, по крайней мѣрѣ, по временамъ, сумасшедшіе, такъ какъ дикіе экстазы, которымъ отдаются принадлежащіе къ этому классу люди, легко переходятъ въ психическое разстройство. Къ тому же, одна специфическая форма сумасшествія, особенно распространенная въ странахъ, гдѣ вообще господствуютъ волшебныя представленія, состоитъ именно въ томъ, что больной считаетъ себя одержимымъ или высшимъ духомъ или злымъ демономъ. Сверхъ того, необузданныя, разрушающія все кругомъ, движенія бѣшенаго, а также сопровождающіеся полной потерей сознанія припадки эпилептика уже очень рано выдвигаютъ на первый планъ представленіе объ одержимости въ самой худшей ея формѣ. Сама по себѣ одержимость ничѣмъ существенно не отличается отъ власти демона болѣзни. Но та форма, въ какой представляется этотъ демонъ, своеобразна постольку, поскольку понятіе „одержимости“ достигаетъ своей специфической выработанности лишь въ примѣненіи къ демону сумасшествія. Здѣсь—и въ этомъ прежде всего выражается понятіе одержимости—демонъ подчиняетъ себѣ человѣка цѣликомъ, такъ что послѣдній совершенно отожествляется съ демономъ во всѣхъ своихъ поступкахъ и дѣйствіяхъ. При другихъ болѣзняхъ демонъ сковываетъ жизненную силу или терзаетъ лишь отдѣльные, пораженные страданіемъ органы, при чемъ душа больного отъ этого существенно не измѣняется. Какъ мы видимъ, это—различія, въ которыхъ несходные симптомы тѣлесной и душевной болѣзни переведены, такъ сказать, на языкъ вѣры въ демоновъ. Какъ бы то ни было, это несетъ съ собой и другія психологическія различія. Демонъ, внезапно овладѣвающій всѣмъ человѣкомъ, едва ли можетъ быть представленъ въ какомъ-либо видимомъ образѣ. Поэтому демонъ сумасшествія принадлежитъ къ первому изъ разграниченныхъ нами выше двухъ классовъ. Онъ есть невидимое существо, которое внезапно внѣдряется въ человѣка, обыкновенно черезъ ротъ и носъ—эти врата души. Таково представленіе, лежащее въ основѣ вѣрованій въ одержимость, въ особенности у семитовъ, и порой встрѣчающееся еще и въ наше время въ народныхъ суевѣріяхъ.

Тотъ же самый мотивъ, который заставляетъ мыслить одержимость, какъ невидимое внезапное проникновеніе демона въ человѣка, непосредственно

пробуждаетъ также представленіе о полномъ духовномъ переворотѣ, при которомъ тѣло можетъ принять адэкватный демону видъ. Одержимый становится дикимъ звѣремъ, разрушающимъ все, что встрѣчается ему на пути. Таковы представленія, которыя легко порождаются припадками эпилептиковъ, истериковъ и бѣшеныхъ и которымъ приходятъ на помощь бредовыя идеи самихъ помѣшанныхъ. Такимъ образомъ, здѣсь имѣетъ мѣсто процессъ, въ извѣстномъ смыслѣ обратный тому, который наблюдается, когда человѣкомъ овладѣваютъ демоны болѣзни: демонъ болѣзни является зачастую видимымъ существомъ, животнымъ или подобнымъ животному чудовищемъ, которое исчезаетъ, проникая въ человѣка: демонъ сумасшествія невидимъ, но онъ превращаетъ въ демона самого человѣка, въ которомъ поселяется, такъ что этотъ послѣдній и по внѣшнему своему облику становится животнымъ. Въ этой формѣ миѳа о превращеніи въ животное данное представленіе пріобрѣтаетъ затѣмъ самостоятельное бытіе. Но, какъ показываетъ греческая миѳологія и сказочное творчество прочихъ народовъ, мотивы такихъ превращеній въ животныхъ мало-по-малу исчезаютъ, такъ что послѣднія удерживаются повсемѣстно лишь благодаря тому вкусу къ чудесамъ и волшебствамъ, который обусловливаетъ собой фантастическую привлекательность сказочнаго творчества. При этомъ демоны данной категоріи сливаются съ демонами природы, которые также представляютъ собой благодарные объекты для волшебныхъ превращеній, какъ показываетъ примѣръ вышеупомянутыхъ арабскихъ джинновъ, утратившихъ подъ вліяніемъ этихъ превращеній свой первоначальный характеръ духовъ пустыни. Но здѣсь всѣ подобнаго рода превращенія въ животныхъ связываются опять съ самой первоначальной изъ этихъ метаморфозъ, съ переходомъ психе въ животное, представляющее душу. Въ самомъ дѣлѣ, сюда же относится и превращеніе въ животное одержимаго, какъ своего рода обратная метаморфоза. Если духъ умершаго переходитъ въ животное, то демонъ, овладѣвающій одержимымъ, есть, наоборотъ, духъ животнаго, придающій самому захваченному имъ человѣческому тѣлу форму дикаго звѣря, котораго напоминаютъ бѣснованія помѣшаннаго. Въ противоположность этому изгнаніе демона, при которомъ этотъ послѣдній, выходя наружу, овладѣваетъ какимъ-либо настоящимъ животнымъ, есть лишь та естественно напрашивающаяся форма, въ которой, въ смыслѣ разъ установившагося представленія о превращеніи въ животное, мыслится освобожденіе больного отъ удручающаго его демона. Не слѣдуетъ, однако, упускать изъ виду и того обстоятельства, что эти миѳы о превращеніи въ животныхъ у примитивныхъ народовъ стоятъ въ очевидной связи съ эпилептическими и маніакальными состояніями. Этотъ фактъ говоритъ въ пользу того, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ явленіями, въ которыхъ представленія о душахъ и демонахъ вступаютъ между собой въ связь. И связь эта въ силу той поддержки, которую она встрѣчаетъ какъ въ объективныхъ симптомахъ, такъ и въ субъективныхъ галлюцинаціяхъ больныхъ, оказывается гораздо болѣе устойчивой, чѣмъ господство прочихъ демоновъ болѣзней, что̀ доказываетъ германское сказаніе о волкѣ-оборотнѣ и подобныя ему [1]).

[1]) Ср. Grimm, Deutsche Mythologie[4], II, стр. 915 и сл., гдѣ въ то же время приводятся параллельныя саги о превращеніяхъ изъ классической литературы. Чрезвычайно распространены миѳы о превращеніи въ животныхъ также въ Полинезіи и Америкѣ. Но здѣсь представленія эти связываются обыкновенно только съ миѳическими существами, или же съ волшебниками, которымъ приписывается способность превращать людей въ животныхъ. Очевидно, въ этихъ сказочныхъ легендахъ обнаруживается вліяніе другихъ миѳическихъ элементовъ, а именно миѳа о предкахъ и миѳа о природѣ; поэтому представляется неяснымъ, въ какой степени здѣсь принимали участіе первоначальные мотивы превращенія душъ и въ какой—представленія объ одержимости.

c. *Околдовываніе.*

Явленія превращенія въ животныхъ—поскольку они представляются слѣдствіями внѣшнихъ чародѣйскихъ вліяній—приводятъ уже къ третьей формѣ демоническихъ причинъ болѣзни: къ околдовыванію. Она отличается существеннымъ образомъ отъ обѣихъ вышеупомянутыхъ формъ произведенія болѣзни, отъ производимаго духомъ умершаго человѣка насилія и отъ мучительства со стороны специфическаго демона болѣзни. Она состоитъ въ томъ, что за виновника болѣзни принимаютъ какого-нибудь живого человѣка, который вызываетъ ее съ помощью какихъ-нибудь магическихъ средствъ. Тамъ, гдѣ вообще процвѣтаетъ вѣра въ чародѣйство, тамъ всякій считаетъ другого человѣка способнымъ къ подобному околдовыванію. Но, разумѣется, особенно свѣдущими въ этомъ дѣлѣ считаются тѣ, частной или публичной профессіей которыхъ является чародѣйство—„лѣкари“ и жрецы. Оффиціально, правда, обязанность ихъ заключается вообще въ томъ, чтобы производить противочародѣйство противъ угрожающихъ опасностей, излѣчивать съ его помощью болѣзни или же предотвращать неурожай и другія общественныя бѣдствія. Но кто силенъ въ противочародѣйствѣ, тотъ, конечно, свѣдущъ и въ чародѣйствѣ: онъ благодаря своимъ магическимъ средствамъ въ состояніи прямо причинить вредъ другимъ людямъ; а самый чувствительный и близкій сферѣ чародѣйскихъ представленій вредъ—это болѣзнь.

Какъ ни схожи реальные симптомы болѣзни—независимо отъ того, приписываютъ ли ихъ какому-нибудь демону или околдовыванію—но воззрѣнія насчетъ сущности и происхожденія ея рѣзко отличаются другъ отъ друга въ обоихъ случаяхъ. Демонъ и сходный съ нимъ духъ мертвеца обыкновенно овладѣваютъ больнымъ по собственному капризу, безъ чьего бы то ни было вѣдома. Наоборотъ, околдовываніе предполагаетъ въ большинствѣ случаевъ наличность злой воли и опредѣленныя дѣйствія, имѣющія магическую цѣль, у того, кто насылаетъ болѣзнь. Правда, существуютъ нѣкоторые виды чародѣйства, которые, по древнимъ вѣрованіямъ, могутъ производиться и непроизвольнымъ образомъ и которые поэтому разсматриваются иногда, какъ несчастіе того человѣка, который ихъ производитъ. Сюда относится прежде всего дурной глазъ. Дурной глазъ можетъ причинить всякаго рода бѣды, но главная его сфера дѣйствія относится къ чародѣйству, производящему болѣзни. Поэтому слѣдуетъ остерегаться людей съ дурнымъ глазомъ. Они могутъ, умышленно или неумышленно, нанести вредъ всякому предмету, на который они взглянутъ, но въ особенности другому человѣку [1]). Согласно всему тому, что̀ мы узнали насчетъ связи дурного глаза съ представленіями

[1]) О суевѣріи дурного глаза у древнихъ см. Otto Jahn, въ Berichte der säch. Ges. der Wiss., Phil.-histor. Klasse, т. 7, 1855, с. 28 и сл. О томъ же у дикихъ народовъ Bar-

о душѣ, онъ явился прямымъ чародѣйствомъ, производимымъ душой: выступающая во взглядѣ наружу душа дѣйствуетъ непосредственно на того, кого она встрѣчаетъ, и она можетъ произвести чародѣйство безъ умысла того, кому свойственъ этотъ дурной глазъ. Поэтому мнѣніе о томъ, будто вредное дѣйствіе дурного глаза зависитъ отъ выдаваемыхъ имъ душевныхъ аффектовъ зависти и недоброжелательства—мнѣніе, встрѣчающееся уже у древнихъ и очень распространенное въ настоящее время—является позднѣйшей интерпретаціей, непригодной для первоначальнаго значенія разсматриваемаго явленія. Чародѣйская сила заключается здѣсь въ самомъ взглядѣ, а не въ сопровождающихъ его душевныхъ движеніяхъ; въ противномъ случаѣ нельзя было бы понять, что дурной глазъ можетъ повредить и безъ умысла обладателя его.

Въ этомъ отношеніи къ нему особенно близко чародѣйство наговора (Verrufen) и сглаза (Berufen). То, что въ случаѣ дурного глаза не раздѣлено—именно умышленное и неумышленное дѣйствіе—здѣсь распредѣлено между двумя понятіями. Съ помощью „наговора“ вредятъ умышленнымъ образомъ. Наговоръ встрѣчается въ этомъ смыслѣ нерѣдко, въ особенности въ качествѣ чародѣйства для причиненія болѣзни. Средствами наговора служатъ въ большинствѣ случаевъ какія-нибудь чародѣйскія формулы, такъ что чародѣйство, причиняющее болѣзнь, является здѣсь просто разновидностью чародѣйства слова. Такъ, напримѣръ, вѣдьма наговаривая скотину крестьянина, пользуется какими-нибудь демоническими заклинаніями. Но въ силу той ассоціаціи, которая вообще связываетъ все нечистое и демоническое со святымъ, какой-нибудь человѣкъ можетъ съ помощью духовныхъ пѣсенъ или стиховъ Библіи домолиться до смерти другого человѣка. Но такъ какъ до сознанія все-таки доходитъ противоположность обоихъ этихъ понятій, то иногда происходитъ измѣненіе въ томъ отношеніи, что при наговорѣ слова произносятся въ обратномъ порядкѣ [1]).

Въ отличіе отъ этого „сглазъ“ разсматривается всегда, какъ неумышленное чародѣйство. Оно точно также основывается на вѣрѣ въ таинственную силу слова. Но, какъ и въ случаѣ съ дурнымъ глазомъ, чародѣйство здѣсь связано съ самимъ чародѣйскимъ средствомъ, какъ таковымъ, независимо отъ того, употреблено ли оно умышленнымъ или неумышленнымъ образомъ. Поэтому нечаянно произнесенное слово можетъ иногда навлечь несчастіе на произнесшаго его или на кого-нибудь другого. Это можетъ произойти—какъ и въ случаѣ замѣны демоническихъ чародѣйскихъ формулъ священными изреченіями—двумя противоположными способами. Во-первыхъ, можно нечаянно упомянуть о какомъ-нибудь несчастіи, котораго боятся, и этимъ способствовать его наступленію. Отсюда пословица, предостерегающая противъ этой формы сглаза: „не слѣдуетъ рисовать черта на стѣнѣ“. Вторая косвенная форма того же чародѣйства слова состоитъ въ томъ, что

tels, Die Medizin der Naturvölker, с. 43 и сл. Дурной глазъ въ современномъ народномъ суевѣріи относится—вѣроятно, благодаря распространенію вѣры въ него въ сельскомъ населеніи—не столько къ болѣзнямъ самихъ людей, сколько къ болѣзнямъ его домашнихъ животныхъ, въ особенности коровъ (Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², с. 248 и сл.).

[1]) Wuttke, цит. соч., с. 243, 253.

хвалятъ чье-нибудь счастье—въ большинствѣ случаевъ свое собственное—и этимъ накликаютъ на себя опасность, что оно превратится въ несчастіе. О. Янъ указалъ уже на то, что греческое представленіе насчетъ φθόνος θεῶν стояло, вѣроятно, въ извѣстной связи съ этимъ вѣрованіемъ [1]). Здѣсь, разумѣется, играли извѣстную роль и другіе мотивы, нѣсколько болѣе этическаго характера; но несомнѣнно, что въ этой боязни гибельнаго дѣйствія прославленія и восхваленія чьей-нибудь фортуны замѣтна черта древняго суевѣрія, тѣсно сближающая это представленіе съ представленіями наговора и дурного глаза. Правда, область вѣры въ сглазъ значительно обширнѣе области причинъ болѣзней, такъ какъ въ случаѣ неумышленнаго чародѣйства слова чаще, чѣмъ болѣзней, боятся другого рода несчастій.

Чародѣйство слова — въ особенности въ формѣ наговора—отличается отъ дурного глаза уже въ томъ отношеніи, что при немъ между демонической причиной и ея дѣйствіемъ находятся извѣстные промежуточные члены, съ помощью которыхъ оно совершается. Но это еще гораздо болѣе примѣнимо къ цѣлому ряду аналогичныхъ причинъ болѣзней, въ случаѣ которыхъ подлинно дѣйствующими агентами являются извѣстныя чародѣйскія дѣйствія, стоящія въ непосредственной связи съ желаемымъ результатомъ. Здѣсь просто повторяются формы прямого, магическаго и символическаго чародѣйства, разсмотрѣнныя уже нами раньше въ ихъ отношеніи къ первобытному анимизму. Чародѣйство, производимое для насыланія болѣзни, уже съ раннихъ поръ является одной изъ главныхъ областей чародѣйства вообще. Такъ сюда относится прокалываніе или закапываніе какой-нибудь фигуры, которая должна изображать жертву производимаго чародѣйства, сжиганіе волосъ или обрѣзковъ ногтей этой жертвы, сопровождаемое произнесеніемъ заклинаній, закапываніе пучка волосъ, вколачиваніе гвоздя для большаго укрѣпленія произносимаго въ то же время заклинанія, и т. д. [2]).

d. Общая эволюція представленій о чародѣйствѣ, вызывающемъ болѣзни.

Если сравнить между собой вѣру въ особенныхъ демоновъ болѣзни и вѣру въ околдовываніе съ точки зрѣнія ихъ распространенности у первобытныхъ народовъ, то врядъ ли можно съ увѣренностью приписать какой-нибудь изъ этихъ формъ первенство. Но вообще, повидимому, вѣра во вредъ, причиняемый невидимымъ образомъ душой умершихъ, во всякомъ случаѣ болѣе первоначальна, чѣмъ представленіе о самостоятельныхъ демонахъ болѣзни. А съ первой появляется одновременно уже и вѣра въ околдовываніе, какъ причину болѣзней. Такъ, австраліецъ пытается обезвредить недавно умершихъ лицъ путемъ изувѣченія или же закапыванія и связыванія ихъ труповъ; или же, если онъ заболѣваетъ, онъ обвиняетъ какого-нибудь враждебно настроеннаго противъ него „лѣкаря“ въ томъ, что онъ похитилъ у него его почку, этого главнѣйшаго носителя души. Наоборотъ, уродливые и самостоятельные демоны болѣзни, созданные нѣкоторыми африканскими народцами, а въ осо-

[1]) O. Jahn, цит. соч., с. 38.

[2]) Отдѣльныя черты чародѣйства, вызывающаго болѣзни, изъ вѣры дикихъ народовъ см. у Max Bartels, цит. соч. с. 29, изъ народнаго суевѣрія у Wuttke, цит. соч., с. 243, 251 и сл.

бенности сѣверо-американскими индѣйцами, полинезійцами и малайцами, и представляющіе то форму масокъ, то фигуры фантастическихъ чудовищъ, принадлежатъ уже болѣе развитой культурѣ. Основной формой здѣсь является повсюду маска съ безобразно искаженными чертами лица, созданная лихорадочной фантазіей сна съ рожами. Въ этихъ фигурахъ съ оскаленными зубами и дико выпученными глазами—вспомнимъ хотя бы горгону, представляющую, вѣроятно, въ своей первобытной формѣ какого-нибудь демона болѣзни—больной видитъ самихъ преслѣдующихъ его демоновъ. Ихъ пытается воспроизвести первобытное искусство, превращая ихъ въ многоголовыя, получеловѣческія, полуживотныя фигуры [1]). Горгона играетъ выдающуюся роль особенно въ производствѣ амулетовъ, то въ качествѣ простого воспроизведенія головы горгоны, то въ качествѣ элемента групповой картины, какъ, напримѣръ, въ случаѣ изображенія Персея, преслѣдуемаго горгоной [2]). Эта художественная обработка—которая, какъ наглядно показываетъ развитіе типа горгоны, можетъ сама выводить изъ сферы первоначальныхъ демоновъ болѣзни—характеризуетъ ясно самостоятельную пластическую форму демона болѣзни, какъ сравнительно высшую, на возникновеніе которой оказали, очевидно, вліяніе уже дальнѣйшія миѳологическія представленія. Съ другой стороны, безспорно то, что и эти специфическіе демоны болѣзни снова исчезаютъ на высшихъ ступеняхъ культуры. На ихъ мѣсто появляются боги, которые точно также приносятъ людямъ болѣзнь и смерть, счастье и здоровье и изъ которыхъ отдѣльные не только берутъ на себя роль прежнихъ демоновъ болѣзни, но также и свѣдущихъ въ чародѣйствѣ помощниковъ противъ нея. Назначеніе смерти или болѣзни—и въ этомъ богъ тоже отличается отъ демона—является только одной частной чертой въ сферѣ дѣйствія бога, актомъ мести или наказанія, произнесеннаго надъ смертнымъ. Благодаря этому и здѣсь специфическій демонъ болѣзни уступилъ въ извѣстномъ смыслѣ мѣсто околдовыванію, съ той только разницей, что это послѣднее приписывается не другому человѣку, но богу. Такъ, напримѣръ, Аполлонъ, разгнѣвавшись за оскорбленіе своего жреца, насылаетъ на ахейцевъ своими стрѣлами смертельную болѣзнь (Ил., I, 45 и сл.). Въ книгѣ Іова мы точно также читаемъ, что, если человѣкъ не обращаетъ вниманія на предостереженія, посылаемыя ему Богомъ во снѣ, въ ночномъ видѣніи, то онъ вразумляется болѣзнью на ложѣ своемъ, такъ что жизнь его отвращается отъ хлѣба и душа его отъ любимой пищи, и плоть на немъ пропадаетъ (Іовъ, 33, 15 и сл.). Но уже въ Іовѣ мы видимъ двѣ различныя формы этого превращенія: съ одной стороны, болѣе грубую, въ видѣ наказанія за совершенную вину—какъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ; съ другой же, болѣе тонкую форму испытанія, идея котораго вообще доминируетъ надъ ходомъ мысли этого замѣчательнаго документа религіозной рефлексіи. Наряду съ подобной замѣной демоновъ болѣзни небесными богами, выросшими изъ миѳа о природѣ, представленіе объ околдовываніи въ его человѣческой формѣ сохранилось во всѣ времена. Послѣ того какъ демоны болѣзни исчезли за немногими исключеніями, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ не находили особенной вины и не ощущалась потребность въ

[1]) Ср. древнѣйшіе типы горгоны фиг. 24 (Völkerpsychologie, т. 3², с. 169).
[2]) Roscher, Mythol. Lexikon, т. I, с. 1201 и сл. Gruppe, griech. Mythol, с. 902.

испытаніи, представленіе объ околдовываніи осталось обычнымъ представленіемъ о способѣ магическаго произведенія болѣзни. Благодаря этому вѣра въ околдовываніе является однимъ изъ убѣдительнѣйшихъ примѣровъ того общаго правила, что первобытныя формы вѣры въ чародѣйство являются также самыми длительными и что нерѣдко они находятъ на высшихъ ступеняхъ культуры для себя болѣе благопріятную почву, чѣмъ на первобытной ступени развитія, гдѣ наряду съ вѣрой въ околдовываніе имѣются для объясненія магическаго порожденія болѣзней и другія формы вѣры въ духовъ и демоновъ.

e. Вѣра въ вѣдьмъ.

Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія господство вѣры въ вѣдьмъ, какъ оно наблюдалось на исходѣ среднихъ вѣковъ и въ особенно сильной степени уже въ эпоху реформаціи и зачатковъ современнаго естествознанія, не представляетъ сколько-нибудь загадочнаго явленія. И здѣсь исходнымъ пунктомъ послужило колдовство, какъ причина болѣзней, а на возникновеніе движенія въ низшихъ и сельскихъ слояхъ народа отчетливо указываетъ тотъ фактъ, что колдовскому искусству вѣдьмъ съ самаго начала приписывалась наряду съ порчей людей порча скота. Волшебныя средства, примѣнявшіяся якобы для этой цѣли, были все старыя, унаслѣдованныя уже отъ языческаго прошлаго, и, быть-можетъ, отчасти заново созданныя въ тѣхъ же самыхъ формахъ творческой силой собственныхъ чародѣйскихъ представленій. Дурной глазъ, заклятіе, завязываніе узловъ, погребеніе волосъ и ногтей, далѣе, возникшее подъ вліяніемъ средневѣковой алхиміи вареніе волшебныхъ зелій и пользовавшіяся большимъ распространеніемъ заклинанія посредствомъ чародѣйскихъ формулъ,—таковъ былъ арсеналъ того оружія, которымъ народныя вѣрованія снабжали вѣдьмъ и колдуновъ въ ихъ дѣятельности. Все прочее, что сюда еще привходило, относится къ колориту эпохи. Оно составляетъ задачу исторіи культуры, а не психологіи народа, точно также, какъ и особыя историческія условія этой духовной эпидеміи, длившейся цѣлыя столѣтія, охватившей всѣ слои народа, начиная крестьяниномъ и кончая ученымъ монахомъ и юристомъ, не щадившей порой и самихъ естествоиспытателей. Для психологіи народовъ представляютъ интересъ лишь нѣкоторыя общія черты, которыя, относясь къ области вліяній христіанской миѳологіи среднихъ вѣковъ, бросаютъ свѣтъ на ассимиляцію этихъ формъ вѣры въ демоновъ другими миѳологическими представленіями.

Здѣсь, прежде всего столь же важнымъ, какъ и понятнымъ, является то обстоятельство, что вся вообще вѣра въ вѣдьмъ пріобрѣтаетъ особую окраску благодаря старой фигурѣ демонологіи, сыгравшей такую крупную роль въ космологическихъ и эсхатологическихъ представленіяхъ христіанства, а именно благодаря черту. Положеніе, что чародѣйство есть дѣло черта, бывшее, быть-можетъ, въ эпоху распространенія христіанства успѣшнымъ орудіемъ борьбы съ языческими обычаями, сдѣлалось мало-по-малу обильнымъ источникомъ демоническихъ вѣрованій въ самомъ христіанствѣ, въ которое такимъ путемъ снова проникаетъ языческое чародѣйство. Такъ, въ средневѣковыхъ вѣдьмахъ

возродились женщины-привидѣнія и чародѣйки языческой миѳологіи. Но благодаря тому отношенію, въ которое онѣ вступили къ сатанѣ, какъ своему патрону, онѣ пріобрѣли вмѣстѣ съ тѣмъ свои особыя качества. Ибо это отношеніе колеблется между одержимостью и договорнымъ союзомъ, этимъ изумительнымъ созданіемъ демонологической юриспруденціи средневѣковья, въ которомъ нашелъ себѣ противовѣсъ союзъ Бога съ избраннымъ народомъ, перешедшій, по мнѣнію вѣрующихъ, на христіанскую общину. Договоръ съ чертомъ явился его адскимъ подобіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, это представленіе о союзѣ съ чертомъ составило подобіе и противовѣсъ союза христіанина съ Богомъ, поскольку вѣрующему въ награду за время страданій въ этомъ мірѣ было обѣщано вѣчное блаженство въ томъ мірѣ, въ то время какъ вѣдьмы и колдуны за ту власть и тѣ радости, которыя черть обезпечиваетъ имъ въ этомъ мірѣ, обязуются предоставить въ его распоряженіе свои души въ томъ мірѣ, — мѣна поразительно неравная, но сомнѣнія въ возможности такого выбора устранялись—особенно въ эпоху, когда колдовство было приведено въ связь съ еретичествомъ—тѣмъ представленіемъ, что вѣдьма не только связана съ чертомъ договоромъ, но и одержима имъ или однимъ изъ подчиненныхъ ему бѣсовъ. Такимъ путемъ вѣдьмы вступили въ составъ своеобразной свиты, собранной вокругъ себя княземъ ада, при детальномъ описаніи которой образчикомъ послужили языческія легенды о лѣсныхъ и горныхъ процессіяхъ злыхъ духовъ, продолжавшія еще жить въ сагахъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ вѣдьмы опять-таки образуютъ контрастъ небесной свиты, и притомъ въ двухъ отношеніяхъ: съ одной стороны, вѣдьмы наряду съ низшими чертями противостоятъ ангеламъ, окружающимъ тронъ Бога. И какъ ангелы носятся въ вышинѣ, точно также и вѣдьмы способны летать, но путь, избираемый ими, не свѣтлое небесное пространство, а темный дымоходъ трубы, и летаютъ онѣ не при помощи ангельскихъ крыльевъ, а при помощи метлы, на которую онѣ садятся верхомъ. Съ другой стороны, вѣдьма, какъ невѣста черта, вступаетъ въ контрастъ съ благочестивой монахиней, христовой невѣстой. Едва ли контрасты эти были установлены сознательно. Но они лежали на пути естественнаго развитія господствовавшихъ тогда представленій о противоположности между небомъ и адомъ, и противоположность эта по необходимости должна была распространиться на все, вплоть до отдѣльныхъ элементовъ этой демонологической системы, такъ что многія детали картины, вопреки желанію и волѣ ея авторовъ, могли возникнуть изъ указанной противоположности съ силой первобытныхъ убѣжденій вѣры. Только тѣмъ, что вся эта система была тѣсно связана съ миѳическими элементами христіанскаго міросозерцанія, можетъ быть объяснено какъ чрезвычайно широкое распространеніе, такъ и продолжительное господство этого духовнаго теченія, которое, проникнувъ первоначально въ города изъ деревни, впослѣдствіи начало мало-по-малу снова отливать туда, при чемъ еще и понынѣ въ народныхъ вѣрованіяхъ сохраняются его слѣды [1]).

[1]) Исторію средневѣкового колдовства см. у Soldan, Geschichte der Hexenprozesse [2], 2 тома, 1880, и въ обстоятельномъ изслѣдованіи I. Hansen'a, Zauberwesen, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter (München, Historische Bibliothek), 1900.

f. Противочародѣйство и естественное исцѣленіе болѣзней.

Поскольку колдовство, какъ причина возникновенія болѣзни, отлично отъ демона болѣзни, постольку и самое представленіе о сущности болѣзни становится въ данномъ случаѣ инымъ. Если демонъ есть особое существо, поселившееся въ человѣкѣ, то колдовство лишаетъ этого послѣдняго извѣстныхъ органовъ или дѣлаетъ ихъ негодными къ употребленію. И прежде всего органы души считаются тѣмъ объектомъ, который можетъ быть заколдованъ или удаленъ посредствомъ чародѣйства. Такъ, уже австраліецъ жалуется, что враждебный ему колдунъ похитилъ его почки и другія внутренности, наполнивъ его животъ травою, а Іовъ вопитъ, что почки его растерзаны и его желчь излилась на землю. Впослѣдствіи — на что намекаетъ уже и здѣсь упоминаніе о желчи—на мѣсто твердыхъ органовъ становятся, вѣроятно, подъ вліяніемъ дѣйствительно наблюдаемыхъ измѣненій въ выдѣленіяхъ, жидкости, какъ-то кровь, желчь, лимфа. Такимъ образомъ, околдовываніе съ самаго начала направляетъ вниманіе на болѣзненныя измѣненія самаго тѣла, которыя, правда, разсматриваются все еще какъ результатъ чародѣйства. И по мѣрѣ того какъ все большее и большее распространеніе получаетъ перенесеніе души въ кровь и тѣлесные соки, сущность болѣзней начинаютъ усматривать преимущественно въ околдовываніи этихъ послѣднихъ. Здѣсь намѣчаются уже позднѣйшія теоріи той патологіи жидкостей („гуморальной“ патологіи), которая въ самыхъ различныхъ странахъ, въ Индіи и Греціи, явилась зачаткомъ цѣлебнаго искусства, отрѣшившагося отъ вѣрованій въ чародѣйство. Этотъ переходъ отражается и на средствахъ, употребляемыхъ противъ болѣзней. Поскольку околдовываніе отступаетъ назадъ передъ допущеніемъ тѣлесныхъ измѣненій, вызванныхъ естественными вредными вліяніями, постольку и расколдовываніе уступаетъ мѣсто терапіи, стремящейся устранять естественнымъ путемъ болѣзнетворныя воздѣйствія.

Пока болѣзнь разсматривается, какъ дѣйствіе какого-либо чародѣйства, единственно возможный путь къ ея устраненію состоитъ, разумѣется, въ примѣненіи противочародѣйства, и это послѣднее, въ свою очередь, можетъ состоять только въ примѣненіи тѣхъ же самыхъ или аналогичныхъ магическихъ средствъ, въ которыхъ видятъ причину самой болѣзни. Искусный въ чародѣйствѣ „лѣкарь“ есть поэтому одновременно врачъ и жрецъ, и, строго говоря, изъ этихъ двухъ функцій, функція врача является болѣе ранней. Ибо о жречествѣ можетъ итти рѣчь лишь тогда, когда уже выработался общій культъ. Правда, у первобытныхъ народовъ, еще не достигшихъ этой ступени развитія, „лѣкарь“ выполняетъ не только медицинскія, но и другія чародѣйства, напримѣръ, направленныя къ тому, чтобы вызвать дождь, урожай и тому подобное. Но въ соотвѣтствіи съ представленіемъ, что заколдовываніе и расколдовываніе по существу аналогичны, основнымъ тезисомъ магической медицины, съ самаго ея зарожденія и кончая ея позднѣйшими отпрысками, служитъ принципъ „similia similibus“, и сходство здѣсь, вообще говоря, тѣмъ сильнѣе приближается къ тожеству, чѣмъ примитивнѣе та ступень, на которой стоитъ чародѣйское врачеваніе. Такъ, тѣ маски, которыя у первобытныхъ народовъ слывутъ изображеніемъ лицъ демоновъ болѣзни, употребляются въ то же время и какъ чародѣйскія средства, на-

правленныя противъ этихъ демоновъ, и „лѣкарь“, желающій изгнать демона, своей маской и одѣяніемъ изображаетъ самого этого изгоняемаго демона. Среди амулетовъ противъ дурного глаза, распространенныхъ въ странахъ, лежащихъ на побережьи Средиземнаго моря, важную роль играютъ изображенія человѣческаго глаза; и если на волшебныхъ мантіяхъ „лѣкарей“ мы встрѣчаемъ изображенія многочисленныхъ глазъ, то это, по крайней мѣрѣ, отчасти, свидѣтельствуетъ объ аналогичномъ же представленіи о расколдовываніи [1]).

И здѣсь было бы психологически неправильно предположить, что изображеніе демона болѣзни или зачаровывающаго глаза примѣняется въ качествѣ расколдовывающаго средства просто какъ символика. Въ обычномъ словоупотребленіи понятіе „символъ“ крайне неопредѣленно и многозначно. Между тѣмъ, колдовство можетъ быть вообще устранено только колдовствомъ, и чтобы расколдовываніе было дѣйствительно способно снять чары, наложенныя актомъ околдовыванія, первое должно обладать такою же силой, какъ и послѣднее, должно быть по возможности идентично ему. Сверхъ того, для первобытнаго человѣка изображеніе предмета и самый предметъ совпадаютъ между собой настолько полно, что въ маскѣ демона онъ первоначально самъ чувствуетъ себя демономъ и въ теченіе еще гораздо болѣе продолжительнаго времени считается таковымъ другими. Демонъ можетъ быть, такимъ образомъ, изгнанъ лишь подобнымъ ему существомъ, и сглазившій человѣка взглядъ нейтрализуется лишь противопоставленнымъ ему и столь же колдовскимъ взглядомъ. Представленіе это получаетъ мощную опору въ томъ, что въ концѣ концовъ въ обоихъ случаяхъ—и въ случаѣ демона, и въ случаѣ колдовства — во взаимный бой вступаютъ здѣсь душевныя силы въ лицѣ своихъ носителей. Но чародѣйская сила демона всецѣло заключена въ томъ возбуждающемъ страхъ видѣ, который имѣетъ изображающая его маска. Поэтому, примѣненное противъ самого демона, это его подобіе въ состояніи сломить его могущество, точно также, какъ сила, истекающая изъ дурного глаза, отражается и становится безвредной, разъ ея источнику противопоставленъ такой же, но противоположно направленный взглядъ. Конечно, первобытный человѣкъ не доводитъ этихъ представленій до отчетливаго сознанія. Но въ качествѣ безотчетныхъ побужденій они опредѣляютъ его поведеніе совершенно также, какъ инстинктъ самосохраненія заставляетъ его защищаться, когда ему физически угрожаетъ какой-либо противникъ. Съ теченіемъ времени это представленіе объ отраженіи нѣкоего нападенія посредствомъ противопоставленной ему равной силы можетъ совершенно исчезнуть, и тогда остается просто общая вѣра въ чародѣйскую мощь маски или другого волшебнаго противоядія, — вѣра, сохраненная преданіемъ и, какъ, конечно, нерѣдко думаютъ, оправданная опытомъ. Но и тогда средство расколдовыванія является опять-таки не символомъ, а вещью, освященной самимъ этимъ привычнымъ вѣрованіемъ въ ея дѣеспособность, и все ея значеніе покоится теперь на этомъ традиціонномъ вѣрованіи, для котораго внѣшняя форма объекта сдѣлалась безразличной.

[1]) Ср. Völkerspsychologie, т. 3², рис. 53. Амулетъ противъ дурного глаза съ острова Кипра см. Bartels, l. c. рис. 14, стр. 43.

Такимъ путемъ, согласно принципу ассоціативнаго упражненія, совершается повсемѣстно переходъ волшебнаго средства, которому первоначально приписывалось объективное значеніе, въ предметъ, почитаемый только субъективно. И несомнѣнно, процессу этому существенно способствовало то обстоятельство, что, еще задолго до утраты волшебными средствами ихъ первоначальнаго значенія, область примѣненія нѣкоторыхъ изъ нихъ болѣе или менѣе расширялась, такъ что ихъ начинали употреблять и цѣнить какъ средства противочародѣйства не только противъ подобнаго имъ колдовства, но и противъ другихъ его видовъ, а въ концѣ концовъ и противъ всякаго вообще чародѣйства. Особенно сильное вліяніе въ этомъ направленіи долженъ былъ оказать обычай носить амулеты, который естественно порождаетъ стремленіе употреблять данный амулетъ не противъ какого-либо единичнаго зла или опредѣленной формы колдовства, а противъ всякаго вообще возможнаго околдовыванія. Но все же и здѣсь „similia similibus“ остается принципомъ расколдовыванія, поскольку это послѣднее лишь цѣлью своего примѣненія, а не по существу, отличается отъ того околдовыванія, противъ котораго оно направлено. Въ особенности это имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда средства околдовыванія и расколдовыванія испытываютъ глубокое измѣненіе смысла, и слѣдовательно, когда имъ дается толкованіе, совершенно несогласимое съ первоначальнымъ значеніемъ волшебныхъ представленій, но обусловленное, какъ это часто наблюдается, привнесеніемъ въ это первоначальное значеніе позднѣйшихъ взглядовъ. Однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ объектовъ этого рода является фаллусъ, который сыгралъ свою роль въ чародѣйствѣ различнѣйшихъ странъ и народовъ, но уже въ древности, какъ показываетъ его примѣненіе въ игрѣ сатировъ, испыталъ сильное уклоненіе въ сторону фарса. Въ этомъ смыслѣ и было высказано предположеніе, что употребленіе фаллуса или замѣняющаго его жеста выставленнаго большого пальца, наблюдаемое въ народныхъ суевѣріяхъ вплоть до нашего времени, имѣетъ цѣлью обезоружить своей непристойной комичностью зависть, скрывающуюся въ дурномъ глазѣ [1]). Но какъ сама зависть есть лишь позднѣе измышленное толкованіе волшебнаго дѣйствія, точно также приходится въ данномъ случаѣ оцѣнивать и эту гипотезу противочародѣйства. Для примитивнаго человѣка и здѣсь господствуетъ принципъ „колдовство противъ колдовства“, который въ концѣ концовъ сводится, въ свою очередь, къ принципу: „душа противъ души“. Первобытный человѣкъ хочетъ сломить силу враждебной души, проявляющуюся во внѣ при посредствѣ дурного глаза, противопоставивъ ей свою собственную душевную силу, воплощенную въ органѣ воспроизведенія. Тождество по существу актовъ околдовыванія и расколдовыванія сохраняется не только здѣсь, но и во всѣхъ прочихъ случаяхъ примѣненія волшебныхъ средствъ для исцѣленія или предупрежденія болѣзней. Зачастую требуется лишь небольшая модификація для того, чтобы превратить средство околдовыванія въ его противоположность. Какъ наговоръ вызываетъ болѣзнь, такъ заговариваніе ее уничтожаетъ; и нѣтъ даже необходимости, чтобы въ первомъ случаѣ примѣнялись исключительно проклинающія, во второмъ молитвенныя формулы, но при

[1]) O. Jahn, l. c., стр. 67 и сл.

извѣстныхъ условіяхъ одинъ и тотъ же стихъ библіи можетъ произвести и и то, и другое дѣйствіе. Можно путемъ завязыванія нитки причинить человѣку вредъ, напримѣръ, сдѣлать женщину безплодной или заколдовать внутренности; но если ту же нитку обвязать вокругъ дерева, то болѣзнь переносится на это послѣднее [1]). Въ такомъ же двоякомъ смыслѣ примѣняется и весьма распространенная церемонія забиванія гвоздя, а также погребенія волосъ или обрѣзковъ ногтей, — операціи, которыя въ зависимости отъ намѣреній совершающаго ихъ или отъ тѣхъ волшебныхъ изреченій, которыми онѣ сопровождаются, могутъ или навести болѣзнь, или избавить отъ болѣзни [2]).

Однако, какъ-разъ въ той борьбѣ, которую заколдовываніе и расколдовываніе такъ долго ведутъ равнымъ оружіемъ въ области болѣзни, обнаруживается въ концѣ концовъ, что потребность въ самозащитѣ, въ данномъ случаѣ, слѣдовательно, желаніе сохранить здоровье или возстановить его, разъ оно потеряно, и создаетъ то могучее побужденіе, которое стремится использовать въ своихъ интересахъ новыя средства обороны, по мѣрѣ того, какъ они притекаютъ къ нему изъ дальнѣйшихъ миѳологическихъ источниковъ. Такъ, возникаютъ магическія средства, которыя имѣютъ уже исключительно характеръ защитительныхъ средствъ. Если чародѣйскія средства, опирающіяся на принципъ двусторонняго дѣйствія, и въ томъ видѣ, какъ они возникли у первобытныхъ народовъ, и въ своихъ позднѣйшихъ пережиткахъ всецѣло относятся къ области анимизма, то тѣ, которыя употребляются только для цѣлей защиты и лѣченія, частью принадлежатъ къ сферѣ тотемизма, частью же къ продуктамъ миѳа о природѣ и выросшихъ изъ этого послѣдняго религіозныхъ представленій. Такъ, напримѣръ, отпрыскомъ тотемизма приходится считать то перенесеніе болѣзней на животныхъ, съ которымъ мы уже раньше встрѣтились въ иной связи и въ соединеніи съ его дальнѣйшимъ развитіемъ: перенесеніемъ на животныхъ моральной и религіозной отвѣтственности въ формѣ, такъ называемаго, „козла отпущенія". На мысль о такомъ перенесеніи особенно часто наталкиваетъ при сумасшествіи, эпилепсіи и горячкѣ представленіе, что въ тѣлѣ больного невидимо обитаетъ демонъ. По всей вѣроятности, первоначальной формой является здѣсь изгнаніе демона, сопровождаемое произнесеніемъ соотвѣтственныхъ заклинаній. Въ качествѣ сокращенныхъ, замѣщающихъ первоначальную форму, операцій выработалось затѣмъ нашептываніе болѣзни въ ухо животному, чѣмъ пользовался уже Ааронъ въ упомянутой выше сценѣ, совмѣстное съ животнымъ потребленіе пищи, наконецъ, тѣсное соприкосновеніе больного съ животнымъ [3]). Если мы примемъ во вниманіе, какое большое значеніе въ предѣлахъ наиболѣе раннихъ изъ извѣстныхъ намъ формъ тотемизма имѣло размноженіе тотемовъ посредствомъ магическихъ церемоній съ цѣлью защиты отъ различнаго рода угрожающихъ бѣдствій, если

[1]) Дальнѣйшіе примѣры этого, имѣющаго двоякое значеніе, завязыванія волшебныхъ узловъ смотри у Frazer'а, The golden Bough², I, стр. 394 и сл.

[2]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², стр. 243, 251, 301 и сл.

[3]) Ср. сопоставленіе этого и другихъ обычаевъ перенесенія у Frazer'а, The golden Bough², III, стр. 13 и сл.

мы припомнимъ, далѣе, ту роль, которую животное тотемъ играетъ послѣ своего превращенія въ личнаго демона-покровителя въ видѣ бродячей души и въ другихъ аналогичныхъ явленіяхъ, то естественно будетъ и здѣсь предположить вліяніе этихъ мотивовъ защиты и помощи. Не то, чтобы тутъ можно было допустить непосредственную и непрерывную традицію, — въ данномъ случаѣ, какъ и при другихъ рудиментарныхъ остаткахъ анимизма, такая гипотеза недопустима. Лишь постольку эти первобытныя воззрѣнія могутъ оказывать здѣсь свое вліяніе, поскольку изъ нихъ путемъ непрерывнаго преобразованія возникли позднѣйшіе взгляды на отношенія между человѣкомъ и животнымъ. Стремленіе перегонять демона болѣзни въ животное могло тогда появиться тѣмъ легче, что этотъ демонъ, какъ и былой духъ-покровитель, очень часто представлялся въ формѣ животнаго, такъ что воспринимающее демона животное могло само явиться адэкватнымъ воплощеніемъ демона.

Наконецъ, богатѣйшія вспомогательныя средства черпаетъ это стремленіе къ самозащитѣ въ томъ обиліи миѳологическихъ образовъ, которое порождается миѳомъ о природѣ и развившимися изъ него представленіями о богахъ. Подготовительную ступень къ этому образуетъ уже то раздѣленіе демоновъ на добрыхъ и злыхъ, которое все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе проводится въ миѳахъ культурныхъ народовъ, какъ выраженіе растущаго довѣрія къ ихъ силѣ, охраняющей отъ всякаго рода опасности. Характерными въ этомъ отношеніи являются двустороннія по своему смыслу заклинанія отъ болѣзней у древнихъ вавилонянъ, которые призывали злыхъ демоновъ покинуть тѣло больного, добрыхъ демоновъ поселиться въ этомъ тѣлѣ. Но такъ какъ такой добрый демонъ охраняетъ отъ всякаго рода бѣдствій, онъ подъ вліяніемъ миѳа о природѣ принимаетъ на себя мало-по-малу роль х о д а т а я, вымаливающаго у высшихъ боговъ покровительство для охраняемаго имъ человѣка; вмѣстѣ съ тѣмъ, самый демонъ занимаетъ положеніе одного изъ низшихъ небесныхъ божествъ [1]). Этимъ путемъ осуществляется, слѣдовательно, благодаря вліянію миѳа о природѣ на представленіе о добрыхъ, охраняющихъ демонахъ, тотъ переходъ отъ демоновъ къ богамъ, который мы встрѣчали и въ другихъ случаяхъ, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Такъ, въ миѳологіи Веды злые демоны, сѣющіе болѣзни и другія бѣдствія, проводятъ свою жизнь на землѣ, въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ людьми; наоборотъ, дружественные человѣку духи представляются обыкновенно въ видѣ небесныхъ существъ, а потому они и въ этомъ случаѣ пріобрѣтаютъ положеніе второстепенныхъ боговъ, присоединяющихся къ великимъ богамъ природы въ качествѣ охранителей отдѣльныхъ жизненныхъ благъ [2]). Такъ какъ такого рода божества и высшіе духи-покровители не находятся въ непосредственномъ распоряженіи человѣка, подобно примитивнымъ волшебнымъ средствамъ и тѣмъ животнымъ, на которыя переносится болѣзнь, то здѣсь прежде всего развивается употребленіе амулетовъ; послѣднее, само по себѣ, покоится, правда, на въ высшей степени примитивной, род-

[1]) Schrader, Die Keilinschriften und das alte Testament³, стр. 454 и сл. прим. 6.

[2]) Oldenberg, Religion des Veda; стр. 63 и сл.; 262 и сл. Подробности о демонахъ-покровителяхъ отдѣльныхъ сферъ жизни, см. ниже § 5.

ственной фетишизму, формѣ вѣры въ чародѣйство, но благодаря указаннымъ условіямъ достигаетъ высшаго расцвѣта лишь подъ вліяніемъ культурныхъ религій. Примѣняемыя въ качествѣ амулетовъ изображенія священныхъ животныхъ и прочихъ символовъ божествъ, защищающіе отъ несчастій камни и растенія, служатъ во всякомъ случаѣ предохранительными средствами противъ всякаго рода бѣдствій. И среди бѣдствій, противъ которыхъ они направлены, на первомъ мѣстѣ стоитъ опять-таки болѣзнь. Поэтому ношеніе амулетовъ, по мѣрѣ того, какъ оно получаетъ широкое распространеніе, способствуетъ вытѣсненію изъ данной области всѣхъ прочихъ формъ магическаго чародѣйства.

Уже выше было отмѣчено частое примѣненіе въ качествѣ амулетовъ растеній, особенно въ позднѣйшую эпоху. Оно совершается параллельно проникновенію растительнаго орнамента въ искусство (Völkerps., т. 3^2, стр. 206 и сл.) и непосредственно соотвѣтствуетъ употребленію растеній въ качествѣ внутренняго волшебнаго средства. Здѣсь пользованіе растеніями связано, очевидно, съ открытіемъ средствъ, возбуждающихъ состоянія визіонерства и экстаза, которыя, какъ мы уже видѣли раньше, образуютъ моментъ, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ внѣдряющійся въ развитіе примитивной волшебной медицины. Поэтому уже у первобытныхъ народовъ, знахарь является въ то же время колдуномъ и знатокомъ травъ, онъ располагаетъ какъ средствами, вызывающими экстатическія состоянія, такъ и средствами, излѣчивающими болѣзни. Однако, уже очень рано благодаря опыту, къ которому приводитъ испробованіе такого рода средствъ, представленіе о волшебномъ исцѣленіи соединяется здѣсь съ представленіемъ о естественномъ вліяніи лѣкарствъ. Сначала мысль о естественномъ вліяніи возникаетъ, какъ побочное представленіе, благодаря регулярному наступленію извѣстныхъ дѣйствій, вызываемыхъ медикаментами,—регулярность эта, какъ и всякая вообще регулярность, не мирится съ понятіемъ о чародѣйствѣ; затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ вызываніе заранѣе предположенныхъ дѣйствій становится планомѣрнымъ, естественное лѣченіе все болѣе и болѣе отнимаетъ почву у чародѣйства. При этомъ особенно вліятельную роль играютъ два мотива. Во-первыхъ, постепенная замѣна демона болѣзни операціей околдовыванія и связь этого послѣдняго съ кровью и прочими тѣлесными соками, которые, въ свою очередь, смѣняютъ въ роли носителей душъ твердые органы. Другой, болѣе объективный мотивъ является результатомъ причисленія продуктовъ растительнаго царства къ разряду волшебныхъ средствъ. Если первый мало-по-малу приводитъ къ представленію, что тѣлесные соки служатъ естественными носителями болѣзни, то второй все болѣе и болѣе выдвигаетъ на первый планъ представленіе, что лѣченіе болѣзней опирается на естественное дѣйствіе цѣлебнаго средства, возстановляющаго нормальное строеніе тѣлесныхъ соковъ. Оба представленія возникли не сразу, но произошли путемъ непрерывной эволюціи изъ предшествовавшихъ имъ вѣрованій въ чародѣйство. Такъ, индійская медицина, вообще говоря, уже въ раннюю эпоху достигла ступени сравнительно раціональной патологіи жидкостей; и все же не только въ народныхъ вѣрованіяхъ продолжали господствовать старые демоны болѣзней, но и врачи продолжали придерживаться убѣжденія, что безуміе и неизлѣчимыя болѣзни, а также большинство дѣтскихъ болѣзней

исходятъ отъ демоновъ [1]). Непреходящая заслуга медицины Гиппократа и его римскихъ послѣдователей состоитъ въ томъ, что они впервые совершенно изгнали изъ этой области демоновъ и колдовство. Слова Цельза: „Ut alimenta sanis corporibus Agricultura, sic sanitatem aegris promittit Medicina" („какъ пищу здоровому тѣлу обѣщаетъ земледѣліе, такъ здоровье больному обѣщаетъ медицина". Medicina, Lib. I, Prooem.) знаменуютъ собою глубокую пропасть, которою отдѣляются въ данномъ случаѣ зачатки научнаго цѣлебнаго искусства отъ волшебной медицины. Изреченіе это указываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ на то, что и другой важный классъ демоновъ, которымъ мы займемся въ слѣдующей главѣ, классъ демоновъ плодородія, для просвѣщенныхъ римлянъ, уже болѣе не существовалъ.

4. Демоны плодородія.

a. Общій характеръ и главныя формы демоновъ плодородія.

Въ новую фазу вступаетъ развитіе представленій о демонахъ, когда представленія эти перестаютъ опредѣляться одними только аффектами даннаго момента, захватывающими отдѣльныхъ индивидуумовъ подъ вліяніемъ быстротечныхъ впечатлѣній отъ окружающей природы и собственныхъ настроеній, пробуждаемыхъ смѣною жизни и смерти, здоровья и болѣзни. Иная картина получается, когда зарождается стремленіе противопоставить ударамъ жизни совмѣстную работу и взаимную поддержку. Возникновеніе этого стремленія, само собой разумѣется, тѣснѣйшимъ образомъ связано съ совмѣстной жизнью людей, а такъ какъ эта послѣдняя не возникла въ какой-либо опредѣленный моментъ, но, насколько мы можемъ проникнуть въ глубь временъ, существовала всегда и въ ранія эпохи служила даже особенно вліятельнымъ дополненіемъ индивидуальной жизни, то приходится допустить, что никогда не было недостатка въ побужденіяхъ къ совмѣстнымъ культамъ, и какъ-разъ въ рамкахъ сравнительно ранней культуры, при томъ избыткѣ свободнаго времени, которымъ располагалъ первобытный человѣкъ, они получали особенно богатое развитіе. Мы уже имѣли случай познакомиться съ общественными культами въ видѣ церемоній посвященія въ мужи и тотемныхъ празднествъ, являющихся непосредственнымъ выраженіемъ соціальной организаціи, связанной съ тотемизмомъ. Подобнымъ же образомъ культы, имѣющіе задачей примиреніе съ умершими или почитаніе послѣднихъ, коренятся глубоко въ нѣдрахъ примитивнаго анимизма. Но что отличаетъ демоновъ плодородія отъ всѣхъ прочихъ представленій о душахъ, духахъ и демонахъ, такъ это ихъ связь съ совмѣстно ощущаемой жизненной нуждой и стремленіемъ бороться съ этой нуждой посредствомъ совмѣстнаго же культа и совмѣстной работы. Это приводитъ къ такому тѣсному слiянію работы и культа, что въ операціяхъ вспахиванія, посѣва и жатвы, пропитанныхъ религіозными церемоніями, сама работа становится культомъ, и, путемъ естественнаго обращенія этой связи, культъ становится работой, рядомъ дѣйствій, столь же

[1]) Jolly, Medizin der Inder, въ Bühlers Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde, 1901, стр. 68 и сл.

необходимыхъ для удовлетворенія жизненныхъ нуждъ, какъ и обработка поля. Если, такимъ образомъ, развитіе демоновъ плодородія и ихъ культа связано преимущественно съ земледѣліемъ и тѣмъ самымъ является симптомомъ зарождающейся полевой культуры, то, съ другой стороны, аналогичные мотивы обнаруживаютъ свое дѣйствіе и тамъ, гдѣ регулярной обработки почвы еще не существуетъ. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ, мысль объ урожаѣ полевыхъ или древесныхъ плодовъ, взращиваемыхъ самою природой безъ помощи человѣка, или объ изобиліи животныхъ, служащихъ предметомъ охоты, тѣмъ сильнѣе озабочиваетъ все общество, чѣмъ болѣе существованіе человѣка подвергается при такихъ условіяхъ опасности отъ смѣны благопріятной и неблагопріятной погоды. Здѣсь самъ человѣкъ не приходитъ еще на помощь природѣ со своимъ трудомъ, но тѣмъ настоятельнѣе добивается онъ помощи со стороны демоновъ, завѣдующихъ въ поляхъ и лѣсахъ произрастаніемъ и созрѣваніемъ плодовъ и дичи. Отсюда легко объясняется и то обстоятельство, что уже послѣ того, какъ устанавливается регулярная обработка почвы, въ теченіе еще очень долгаго времени собственная работа представляется человѣку простымъ содѣйствіемъ тому процессу, который въ послѣднемъ счетѣ все же производится главнымъ образомъ демонами, частью живущими въ самихъ полевыхъ плодахъ, частью воздѣйствующими на нихъ извнѣ.

Эта связь съ необходимыми жизненными потребностями и, какъ дальнѣйшее слѣдствіе, съ самой первоначальной, но именно поэтому самой важной и плодотворной культурной работой человѣка, и приводитъ къ тому, что на зачаточныхъ стадіяхъ культуры демоны плодородія занимаютъ первое мѣсто въ культѣ и вѣрованіяхъ народовъ. А такъ какъ обработка почвы въ дальнѣйшемъ развитіи сохраняетъ свое первенствующее значеніе, демоны эти становятся одними изъ наиболѣе устойчивыхъ предметовъ народнаго вѣрованія, и даже тогда, когда вѣрованія эти въ концѣ концовъ исчезаютъ, все еще продолжаютъ жить въ различныхъ праздничныхъ обрядахъ и обычаяхъ. Въ этомъ заключается въ то же время ихъ сходство съ духами природы, свободно витающими вокругъ человѣка, каковы эльбы, кобольды, карлики и всевозможныя подобныя имъ призрачныя существа, не имѣющія ничего общаго съ плодородіемъ и добываніемъ пищи, но всецѣло являющіяся продуктомъ настроеній, пробуждаемыхъ природой и оживающихъ въ формѣ этихъ образовъ. Но только эти послѣднія созданія, зависящія отъ мимолетныхъ субъективныхъ впечатлѣній и потому, въ большинствѣ случаевъ, стоящія внѣ общественнаго культа, оказываются, именно въ силу большей примитивности условій своего возникновенія, еще болѣе живучими въ своемъ существѣ и въ своихъ функціяхъ, нежели демоны плодородія, которые не въ состояніи долгое время устоять противъ прогрессирующаго познанія тѣхъ дѣйствій, которыя производитъ трудъ при обработкѣ почвы. Если поэтому въ исторіи развитія миѳологіи нерѣдко наблюдаются такіе случаи, что рудименты культа демоновъ плодородія продолжаютъ существовать, въ то время какъ самый объектъ вѣрованья уже давно сталъ жертвой полнаго забвенія, то съ этими свободными, все снова и снова оживляемыми миѳологической фантазіей духами природы дѣло обстоитъ иначе. Такъ какъ они никогда не были предметомъ настоящаго культа, то, разъ исчезаетъ вѣра въ ихъ существованіе, въ правахъ и обычаяхъ едва ли можетъ сохраниться хоть что-нибудь, напоминающее о нихъ. Но ихъ собственная первоначальная природа обнаруживается въ томъ, что они обладаютъ болѣе устойчивой жизненностью; поэтому въ сказкахъ они продолжаютъ еще существовать долгое время послѣ того, какъ исчезли изъ дѣйствительной жизни.

Несмотря на всѣ эти различія, между обоими классами духовъ природы сохраняется связь, дѣлающая вѣроятнымъ предположеніе, что они не только были первоначально родственны другъ другу, но что демоны плодородія прямо произошли отъ фантастическихъ призрачныхъ существъ. На это указываетъ въ особенности тотъ фактъ, что среди этихъ лишенныхъ опредѣленной задачи или призванія духовъ попадаются тамъ и здѣсь такіе, свойства которыхъ отчетливо указываютъ на ихъ связь съ производящими силами природы. Являясь миѳологическимъ воплощеніемъ послѣднихъ, они, однако, въ остальномъ стоятъ внѣ всякаго отношенія къ плодородію, свободно скитаются по лѣсамъ и полямъ, пугая путниковъ и издѣваясь надъ ними, такъ что въ нихъ можно видѣть образованія, промежуточныя между существами, создаваемыми тѣми настроеніями, которыя навѣваетъ природа, и демонами плодородія. Сюда принадлежатъ, напримѣръ, сатиры и силены греческой, фавны римской миѳологіи. На германской почвѣ подобныя же промежуточныя формы принимаютъ порой лѣсные человѣчки или карлики, когда они фигурируютъ какъ существа, помогающія человѣку, или мѣшающія ему въ его дѣятельности. Такимъ образомъ, поскольку духи, дѣйствующіе, согласно народному представленію, въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ человѣкомъ, приходятъ въ связь съ зарожденіемъ и произрастаніемъ растеній, постольку имъ присуща тенденція къ превращенію въ демоновъ, которые обитаютъ въ самихъ растущихъ и производящихъ сѣмена продуктахъ поля и лѣса. Съ другой стороны, не менѣе важныя существа, причастныя къ созрѣванію плодовъ, стоятъ въ тѣсной связи съ мощными духами, населяющими великую природу, и благодаря огромному вліянію вѣтра и погоды на урожай или неурожай полевыхъ плодовъ, въ свою очередь, могутъ превратиться во внѣшнихъ демоновъ плодородія, которые то помогаютъ духамъ, живущимъ въ самихъ посѣвахъ и плодахъ, то разрушаютъ ихъ работу, какъ враждебныя имъ силы.

Итакъ, вездѣ, гдѣ культъ плодородія подъ вліяніемъ земледѣлія получилъ болѣе или менѣе значительное развитіе, мы встрѣчаемъ два, различные по происхожденію и сущности, рода демоническихъ существъ, благосклонностью которыхъ люди хотятъ заручиться и гнѣва которыхъ они стремятся избѣжать. Духи первой породы отличаются неустанно хлопотливой дѣятельностью и живутъ въ почвѣ и ея произведеніяхъ, въ сѣменахъ и корняхъ, въ стебляхъ, деревьяхъ и ихъ плодахъ, или скрываются невидимками вблизи посѣва, въ кустахъ, между вѣточками плодовъ,—въ лучшемъ случаѣ удается увидѣть ихъ лишь на мгновеніе, неожиданно бросивъ быстрый взглядъ на мѣсто ихъ убѣжища. Другая порода дѣйствуетъ издали, обитая въ тучахъ и вѣтрахъ, въ дождѣ и солнечныхъ лучахъ. Эти духи видимы, и ихъ дѣйствія человѣкъ можетъ замѣтить не только въ ростѣ и созрѣваніи плодовъ, но и въ другихъ явленіяхъ. Совершенно несомнѣнны тѣ тонкія нити сплетенія представленій, которыя отъ этихъ двоякаго рода демониче-

скихъ существъ приводятъ къ двумъ разновидностямъ демоновъ-привидѣній: маленькихъ, помогающихъ или мѣшающихъ людямъ въ интимной близости къ нимъ, и огромныхъ, приходящихъ издали и разражающихся надъ человѣкомъ порывами бурной ярости. Однако, та дѣятельность, которая приписывается этимъ миѳическимъ существамъ, и въ данномъ случаѣ измѣняетъ самую ихъ природу. Они приспособляются къ новымъ условіямъ или порождаютъ наряду съ собой новыя формы, такъ что въ концѣ концовъ, ихъ связь съ повсемѣстно распространенными духами природы сказывается лишь въ одинаковомъ отношеніи къ опредѣленнымъ явленіямъ природы. При этомъ, демоническимъ существамъ, дѣйствующимъ издали, присуща, тенденція къ большей устойчивости, поскольку сами явленія природы даютъ здѣсь сравнительно прочные опорные пункты, прикрѣпляясь къ которымъ, миѳотворческая фантазія создаетъ въ каждомъ частномъ случаѣ не слишкомъ отклоняющіеся другъ отъ друга образы. Наоборотъ, мимолетные или вовсе невидимые духи непосредственно окружающей человѣка среды могутъ принимать очень измѣнчивыя формы въ зависимости отъ потребностей даннаго момента. Поэтому облака и вѣтры сохраняютъ неизмѣнный видъ, выступаютъ ли они какъ демоны природы вообще, или въ спеціальной роли духовъ плодородія, тогда какъ карлики и эльбы имѣютъ весьма мало общаго съ „хлѣбной матерью“, охраняющей поля, или съ „Binsenschneider'омъ“, который помогаетъ жнецамъ [1]).

b. Внутренніе демоны плодородія.

Какъ по своему происхожденію, такъ и по своимъ свойствамъ и дальнѣйшимъ судьбамъ два противостоящіе другъ другу вида духовъ плодородія, существенно различны между собой. Живущіе и дѣйствующіе въ самихъ растеніяхъ — мы назовемъ ихъ для краткости внутренними — являются, по всей вѣроятности, болѣе ранними. Волшебныя представленія и религіозные обычаи, указывающіе на демоновъ роста и размноженія растеній и животныхъ, прежде всего тѣхъ, которыя служатъ поддержанію жизни, мы находимъ уже на такихъ ступеняхъ развитія, которыя предшествуютъ культивированію почвы. Это свидѣтельствуетъ о томъ, что изъ двухъ силъ, отъ содѣйствія которыхъ зависитъ, по мнѣнію первобытнаго человѣка, его существованіе—духовъ, способствующихъ росту животныхъ и растеній, и собственнаго труда, помогающаго имъ—первая, а не вторая, считается первоначальной. Во всѣхъ, вообще, случаяхъ, когда почва впервые подвергается обработкѣ съ цѣлью получить болѣе обширную жатву, это дѣлается сначала съ намѣреніемъ оказать содѣйствіе демонамъ, которые обитаютъ въ зарождающемся и растущемъ плодѣ. Лишь изъ такой пособнической дѣятельности обособляется мало-по-малу собственный трудъ человѣка, какъ нѣчто самостоятельное, и тогда, наоборотъ, демоны плодородія начинаютъ разсматриваться, какъ пособники этого труда. Въ эпоху, предшествующую обработкѣ почвы, когда человѣкъ питается плодами, наземными животными и рыбой, которые возникаютъ и растутъ безъ его содѣйствія, уже встрѣчаются представленія и культы, указывающіе на такого рода внутреннихъ демоновъ плодородія.

[1]) Grimm, Deutsche Mythologie⁴, I, стр. 394 и сл.

Правда, эти послѣдніе не ограничиваются еще растительнымъ царствомъ, но охватываютъ всевозможныя средства къ существованію, и прежде всего, употребляемыхъ въ пищу животныхъ. Изъ сліянія этихъ представленій съ вѣрою въ охраняющую силу тотемовъ возникаютъ взгляды, объясняющіе тѣ обряды, которые описываются, какъ входящіе въ составъ, такъ называемыхъ, „интихіума“ - церемоній у австралійскихъ аборигеновъ. А именно, всѣ эти обряды направлены къ тому, чтобы тѣмъ или другимъ способомъ подражать тотемнымъ животнымъ, тотемнымъ растеніямъ или окружающей ихъ средѣ и изобразить акты ихъ размноженія. Такъ, напримѣръ, одинъ изъ клановъ центрально-австралійскихъ племенъ имѣетъ своимъ тотемомъ траву. Соотвѣтственно этому главная церемонія на празднествѣ „интихіума“ состоитъ въ томъ, что глава рода окрашиваетъ два волшебные жезла охрой и украшаетъ перьями, что означаетъ почву луга вмѣстѣ съ растущей на немъ травой, а затѣмъ третъ жезлы другъ о друга, такъ что перья разлетаются во всѣ стороны,—чародѣйство, долженствующее вызвать увеличеніе количества травы. У другого клана, имѣющаго своимъ тотемомъ опредѣленный кустарникъ, изъ области, почитаемой родиной тотема, приносится земля и опять-таки разсѣивается по всѣмъ направленіямъ. Рядомъ съ этимъ стоятъ другіе чародѣйскіе обряды, которые относятся къ тому же самому классу, какъ и только что упомянутые, но которые стремятся не подражать самому тотемному животному или тотемному растенію, но вызвать ихъ размноженіе непосредственно магическимъ путемъ, какъ вызывается, напримѣръ, размноженіе тотема-рыбы описанной выше церемоніей растворенія человѣческой крови въ водѣ. Церемонія „интихіума“ распространяется также на такіе тотемы, которые не служатъ пищей, и, наконецъ, магическое увеличеніе съѣдобныхъ тотемовъ сталкивается съ воспрещеніемъ ихъ потребленія, возникшимъ изъ культа ихъ, какъ животныхъ-предковъ, съ чѣмъ опять-таки связаны различные обряды, каково простое потребленіе тотема въ малыхъ количествахъ или взаимное содѣйствіе разныхъ товариществъ, каждое изъ которыхъ помогаетъ другому увеличить запасъ употребляемыхъ въ пищу животныхъ [1]). Всѣ эти явленія показываютъ, что здѣсь сливаются различные мотивы, которые вызываютъ частью модификаціи обрядовъ, частью расширеніе ихъ за предѣлы увеличенія средствъ къ существованію, являвшагося, вѣроятно, ихъ первоначальною цѣлью. То и другое становится намъ понятнымъ, если мы примемъ во вниманіе, что въ данномъ случаѣ, доставленіе достаточныхъ средствъ къ жизни разсматривается, какъ дѣло демоновъ, къ которому трудъ человѣка ничего не въ состояніи прибавить. Эти демоны, вызывая произрастаніе травъ и плодовыхъ деревьевъ, заботятся также о томъ, чтобы не изсякалъ необходимый запасъ воды и имѣлись въ количествѣ, потребномъ для поддержанія жизни, рыбы и наземныя животныя, наконецъ, они же способствуютъ добыванію и размноженію волшебныхъ камней и жезловъ, способныхъ удовлетворять самыя разнообразныя желанія. Поэтому вполнѣ возможно, что самое растеніе было включено въ число тотем-

[1]) Ср. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, стр. 282 и сл. и особенно стр. 291 и сл. Дальнѣйшія данныя объ этихъ церемоніяхъ см. въ предыдущей работѣ тѣхъ же авторовъ, The native Tribes of Central Australia, стр. 167 и сл.

ныхъ объектовъ лишь подъ вліяніемъ дальнѣйшаго развитія тотемныхъ представленій, лишь послѣ того какъ тотемъ пріобрѣлъ функцію утолять всякую настоятельную потребность человѣка, въ особенности же потребность въ пищѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ размноженіе тотемовъ должно было явиться особенно желательнымъ тамъ, гдѣ тотемъ принадлежалъ къ числу съѣдобныхъ животныхъ или растеній. Но такъ какъ это размноженіе могло осуществляться лишь демонической силой, заложенной въ тотемѣ, то тѣмъ болѣе тотъ же самый тотемъ могъ считаться демономъ-покровителемъ и противъ всевозможной иной опасности.

Если демоны плодородія въ узкомъ смыслѣ или демоны произрастанія образовались изъ этого, возникшаго подъ вліяніемъ человѣческаго сотрудничества, ограниченія болѣе первобытныхъ тотемистическихъ демоновъ покровителей, распространявшихъ свое вліяніе на всю область средствъ существованія, какъ растительнаго, такъ и животнаго происхожденія, то этимъ въ сущности уже разрѣшенъ вопросъ, въ какой формѣ прежде всего представлялись эти демоны. Подобно тому какъ животное-тотемъ, особенно въ своей болѣе ранней формѣ, еще чуждой чертъ индивидуальнаго духа покровителя, есть не что иное, какъ само реальное животное съ его типичными видовыми свойствами, точно также и демоны плодородія первоначально ведутъ свое существованіе только въ проростающемъ сѣмени и въ тѣхъ растеніяхъ и деревьяхъ, которымъ человѣкъ обязанъ своей пищей. Въ самомъ приносящемъ плоды растеніи заключены силы, способныя измѣнять его свойства. Такимъ образомъ, демонъ составляетъ съ нимъ одно цѣлое, точно также, какъ душа первоначально составляла одно цѣлое съ живымъ организмомъ. Поэтому сила прозябанія и роста, дѣйствующая въ растеніи, представляется въ видѣ живой души, которая, подобно человѣческой душѣ, можетъ принимать измѣнчивыя и отдѣляющія ее отъ ея первоначальнаго носителя воплощенія. Души деревьевъ, духи лѣса и поля, встрѣчающіеся въ народныхъ вѣрованіяхъ всѣхъ странъ и, въ качествѣ свободныхъ духовъ природы, принимающіе самые разнообразные образы, вездѣ подготавливаются этимъ путемъ усвоить себѣ такія формы, которыя связываютъ ихъ съ желаніями, направленными на ростъ и созрѣваніе полевыхъ плодовъ. Поэтому съ момента, когда начинается какая-нибудь вообще обработка почвы и вплоть до эпохи заботливаго и тщательнаго ея воздѣлыванія народами болѣе высокой культуры, какъ разъ демоны плодородія принадлежатъ къ тѣмъ продуктамъ миѳотворческой народной фантазіи, которые прочнѣе всего сохраняютъ свои свойства, въ то время какъ наряду съ этимъ неспоримыя связи соединяютъ ихъ съ представленіями о душахъ. Такъ, у жителей малайскихъ острововъ душа риса, духъ камфорнаго и гуттаперчеваго дерева и кокосоваго орѣха принадлежатъ еще, повидимому, всецѣло къ этой промежуточной области между душою и духомъ плодородія; и если каменистыя вкрапленія, попадающіяся иногда въ оболочкѣ кокосоваго орѣха, считаются чародѣйскимъ средствомъ, помогающимъ противъ болѣзни и другихъ бѣдствій, то это безспорно напоминаетъ аналогичную способность къ защитѣ, приписываемую всѣмъ вообще носителямъ душъ [1]).

[1]) W. W. Skeat, Malay Magic, 1900, стр. 103.

Очевидно, требуется сдѣлать не малый шагъ для того, чтобы перейти отсюда къ демонамъ плодородія, встрѣчающимся въ культѣ многочисленныхъ сѣверо-американскихъ племенъ. Правда, и здѣсь тотъ способъ, какимъ сами продукты полеводства приносятся въ жертву или обносятся вокругъ жертвенника въ процессіяхъ съ танцами, указываетъ еще на духовъ, живущихъ въ самомъ приносящемъ плодъ растеніи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ демоновъ этихъ представляютъ уже себѣ, какъ самостоятельныя существа, и полагаютъ, что они наряду съ внѣшними демонами погоды, также пекущимися о благосостояніи полей, могутъ воплощаться въ жрецахъ или товарищахъ по культу, руководящихъ празднествомъ, при чемъ эти послѣдніе, обсыпавшись мукой и украсившись перьями, изображаютъ духовъ плодородія, очевидно, на той стадіи, когда они вызываютъ созрѣваніе плода. Но такъ какъ покровительство, исходящее отъ демоновъ, живущихъ внѣ растительности, не ограничивается полевыми плодами, но мало-по-малу распространяется на всѣ жизненныя отношенія, то изъ празднествъ произростанія развивается мало-по-малу сложный культъ, въ которомъ нерѣдко тѣ же самыя лица, въ которыхъ можно распознать представителей сжатыхъ плодовъ, носятъ съ собой аттрибуты молніи и тучи, дождя и солнечнаго свѣта. Такъ, культы плодородія все въ большей и большей мѣрѣ соединяются съ составными частями миѳа о природѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ съ элементами, принадлежащими къ другимъ сферамъ жизни, связаннымъ съ областью природныхъ божествъ [1]). Въ то же время благодаря этому растущему вліянію миѳа о природѣ пріостанавливается, по всей вѣроятности, самостоятельное развитіе демоновъ плодородія въ типическія формы. Во всякомъ случаѣ дѣло не идетъ здѣсь далѣе неопредѣленнаго намека на природу этихъ существъ посредствомъ самого растенія или добытой изъ него муки,—доказательство того, что, несмотря на обильное возникновеніе различныхъ другихъ миѳическихъ образованій въ данной области, представленіе о душеподобныхъ существахъ, живущихъ въ растеніяхъ и ихъ продуктахъ, не развивается далѣе нѣкоторой весьма неопредѣленной и расплывчатой формы.

И можно даже думать, что болѣе самостоятельное развитіе этихъ внутреннихъ демоновъ плодородія, помогающихъ трудящимся людямъ при посѣвѣ и жатвѣ, связано съ наблюдаемымъ обычно на позднѣйшихъ ступеняхъ культурнаго развитія отступленіемъ назадъ тѣхъ внѣшнихъ силъ, которыя витаютъ надъ полями въ вѣтрѣ и непогодѣ, въ дождѣ и солнечномъ свѣтѣ и приносятъ людямъ пользу или вредъ. Но такое уменьшеніе власти внѣшнихъ демоновъ плодородія выражается, конечно, не въ томъ, что они вообще исчезаютъ, а въ томъ, что они все болѣе и болѣе отдѣляются отъ области духовъ, непосредственно окружающихъ человѣка, и возводятся въ рангъ небесныхъ боговъ. Въ роли этихъ послѣднихъ они, правда, попреж-

[1]) Ср. церемоніи Навахо у Стефенсона, Ethnol. Report, Washington, VIII, 1891, особ. стр. 262 и сл. Далѣе, такъ называемыя «катцина»—церемоніи у Гопи или Моки: J. W. Fewkes, тамъ же XV, 1897, особ. стр. 278 и сл. Во всѣхъ этихъ культовыхъ церемоніяхъ представленія, касающіяся духовъ растеній и демоновъ плодородія, смѣшаны съ элементами, принадлежащими миѳу о природѣ, къ чему мы вернемся ниже, когда будемъ говорить о внѣшнихъ демонахъ плодородія.

нему могутъ ниспосылать благополучіе или бѣдствія; однако, особое отношеніе къ произростанію плодовъ отступаетъ уже здѣсь назадъ предъ дѣятельностью болѣе общаго характера, посредствомъ которой небесные боги держатъ въ своихъ рукахъ міровой порядокъ и судьбу людей. Вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренніе демоны плодородія пріобрѣтаютъ болѣе конкретный, жизненный образъ; и если они вслѣдствіе прогрессирующаго развитія миѳа о природѣ находятъ себѣ все же представителей среди небесныхъ боговъ, отражающихъ человѣческую жизнь, какъ это въ особенности наблюдается во многихъ восточныхъ и старо-мексиканскихъ культахъ, то уже на самихъ боговъ переносятся, какъ ихъ побочные аттрибуты, тѣ свойства, которыя фантазія приписывала нѣкогда духамъ полей и лѣсовъ.

Но во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда внутренніе демоны плодородія пріобрѣтаютъ достаточную устойчивость въ миѳологическихъ воззрѣніяхъ народа и сохраняютъ свою независимость отъ образовъ миѳа о природѣ, съ которыми уже очень рано сливаются внѣшніе демоны,—во всѣхъ этихъ случаяхъ первые выступаютъ передъ нами въ двоякой формѣ: въ животной или полуживотной, напоминающей тотемистическіе культы, и въ человѣческой, которая является тогда воплощеніемъ перенесенной въ человѣка производящей силы природы, какъ о томъ свидѣтельствуютъ различные ея аттрибуты, и прежде всего фаллусъ, служащій характернымъ признакомъ демоновъ этой категоріи. Среди животныхъ фигуръ, которыя вмѣстѣ съ человѣческими служатъ для воплощенія демоновъ плодородія, наряду съ такими, какъ кошка, волкъ, свинья, возникшими, быть-можетъ, потому, что животныя эти нерѣдко скитаются по полямъ, особенно часто встрѣчается козелъ, а въ другихъ мѣстахъ баранъ или быкъ. Мы знакомы съ ними въ лицѣ греческихъ сатировъ и римскихъ фавновъ, которые, правда, переходятъ уже въ область общихъ демоновъ природы или же, какъ фавны, въ первую голову пекутся о размноженіи и процвѣтаніи скота и потому принимаютъ въ то же время характеръ духовъ-покровителей стадъ и пастуховъ. Въ непосредственной связи съ воздѣлываніемъ хлѣба стоитъ „Kornbock" („хлѣбный козелъ") нѣмецкихъ народныхъ повѣрій [1]). Равнымъ образомъ имѣющіе человѣческій видъ фаллоносцы, встрѣчающіеся въ поразительно совпадающихъ формахъ на древне-греческихъ вазахъ и мексиканскихъ памятникахъ, несомнѣнно представляютъ собой не просто символическія изображенія производящей силы природы, но именно демоновъ плодородія въ человѣческомъ образѣ, при чемъ въ этомъ случаѣ, какъ показываютъ шишки маиса, фигурирующія на мексиканскихъ изображеніяхъ въ качествѣ эмблемъ, здѣсь имѣлись въ виду опять-таки существа, живущія и дѣйствующія въ самомъ посѣвѣ [2]). Психологическое происхожденіе этихъ образованій, возникшихъ, очевидно, совершенно самостоятельно въ самыхъ различныхъ мѣстахъ, не заключаетъ въ себѣ ничего загадочнаго. Подобно тому какъ происхожденіе и ростъ полевыхъ или лѣсныхъ растеній и животныхъ человѣкъ представляетъ себѣ въ видѣ процессовъ, совпадающихъ съ его собственнымъ развитіемъ и ростомъ, точно также благодаря прочной ассоціаціи этихъ представленій и демоническія существа, вызывающія развитіе въ природѣ, разъ они пріобрѣли устойчивый и независимый отъ самихъ растущихъ продуктовъ природы образъ, человѣкъ можетъ представлять себѣ не иначе, какъ въ связи съ актами зачатія и рожденія, извѣстными ему изъ собственной человѣческой жизни. Поэтому-то и образы этихъ демоновъ вездѣ, гдѣ они возникаютъ въ достаточно разнообразныхъ формахъ, колеблются между обоими полами, хотя мужескій полъ, вообще говоря, среди нихъ преобладаетъ. Такъ въ мексиканскомъ культѣ богу маиса противостоитъ мать маиса, какъ въ германскихъ жатвенныхъ обрядахъ хлѣбному старцу—хлѣбная мать [1]). Для первобытнаго человѣка производительная сила природы не просто аналогична въ своихъ проявленіяхъ зачатію и развитію человѣка, но оба эти явленія представляютъ совпадающіе между собой процессы и могутъ соединяться, помогая и содѣйствуя другъ другу. Поэтому обитающій въ хлѣбѣ и обладающій производительной силой демонъ животнаго или человѣческаго вида вызываетъ самый ростъ хлѣба, а человѣкъ, въ свою очередь, можетъ поддержать дѣятельность демона плодородія, подражая его функціямъ въ тѣхъ жестахъ и плясках, которыми сопровождаются посѣвъ и жатва. Такимъ образомъ, и здѣсь вѣра въ души и демоновъ находится въ тѣснѣйшей связи. Мощный аффектъ, вызываемый половымъ чувствомъ, переносится непосредственно въ само проростающее зерно. Въ немъ, въ почвѣ, которая его воспринимаетъ, и въ человѣкѣ, который эту почву обрабатываетъ, живутъ и дѣйствуютъ одинаковыя творческія силы. Человѣкъ является ихъ сотрудникомъ, принуждая ихъ посредствомъ чародѣйскаго акта подражанія работать на него, пока, наконецъ, самый этотъ чародѣйскій актъ не превращается мало-по-малу въ работу.

[1]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, стр., 155 и сл. О другихъ животныхъ, воплощающихъ демоновъ плодородія, см. тамъ же, стр. 172, 202, 318 и сл.

[2]) K. Th. Preuss, Archiv für Anthropologie, N. F. I, 1903, стр., 193 и сл.

c. *Внѣшніе демоны плодородія.*

Ко всѣмъ такого рода изображеніямъ существъ, дѣйствующихъ на пашнѣ бокъ-о-бокъ и въ союзѣ съ трудящимся человѣкомъ, существъ, отвѣтвившихся подъ вліяніемъ регулярной обработки почвы, отъ чуждыхъ всякой культурѣ духовъ полей и лѣсовъ, уже въ раннюю эпоху присоединяются образы иного рода: это духи, живущіе въ отдаленныхъ небесныхъ сферахъ и связанные со всѣми такими явленіями, которыя, подобно облакамъ и вѣтру, дождю и солнечнымъ лучамъ, внѣдряются въ работу полевыхъ духовъ плодородія, то какъ благодѣтельныя силы, то какъ враждебныя, уничтожающія зародыши жизни опустошительными бурями или изсушающимъ зноемъ. Эти внѣшніе демоны плодородія, имѣютъ, какъ уже было отмѣчено, позднѣйшее происхожденіе, такъ что духи, обитающіе въ самой почвѣ, предшествуютъ имъ; однако, они не являются и послѣднимъ произведеніемъ данной области миѳотворчества, такъ какъ по мѣрѣ выступленія впередъ высшихъ небесныхъ боговъ они мало-по-малу исчезаютъ. Такимъ образомъ, взаимодѣйствіе между этими духами нѣдръ и небесныхъ высотъ въ наиболѣе отчетливой своей формѣ знаменуетъ собой извѣстную среднюю ступень начинающейся культуры, когда сами небесныя силы еще не утратили характера демоновъ

[1]) Preuss, l. c., стр. 136 и сл. Mannhardt, l. c., стр., 202.

или снова приблизились къ этимъ послѣднимъ. Это какъ разъ та стадія, на которой нѣдра и небеса еще не отстоятъ другъ отъ друга такъ далеко, какъ въ позднѣйшее время, но небесныя явленія, какъ отчетливо показываетъ миѳологическое сказочное творчество многихъ первобытныхъ народовъ, представляются еще сравнительно близкими, не слишкомъ грандіозными и потому болѣе достижимыми для людей [1]).

Такимъ образомъ, смѣсь мотивовъ, представляющихъ собой наиболѣе вѣрное миѳологическое отображеніе обоихъ факторовъ, дѣйствительно обусловливающихъ процвѣтаніе засѣяннаго поля, и потому привлекающихъ къ себѣ надежды и опасенія земледѣльца, мы встрѣчаемъ преимущественно на такой стадіи культуры, которая или еще не развила вполнѣ выработанной небесной миѳологіи, или же, разъ элементы такой миѳологіи притекли сюда извнѣ, снова придвинула ихъ къ человѣку на болѣе близкое разстояніе, соотвѣтствующее ея еще наивному и дѣтскому воззрѣнію. Поучительнѣйшіе съ психологической точки зрѣнія примѣры — поучительные также и по той полнотѣ, съ которой изслѣдованы въ данномъ случаѣ факты — даютъ намъ племена аборигеновъ сѣверной Америки, въ особенности же южныхъ областей Новой Мексики и Аризоны. Дѣло идетъ здѣсь частью о такихъ племенахъ, которыя, подобно Навахо, принадлежащимъ къ обширному народу Атапасковъ, эмигрировали съ далекаго сѣвера, частью о такихъ, которыя подобно Зуни и Моки, осѣли въ указанныхъ областяхъ во всякомъ случаѣ уже съ очень давняго времени, но въ своихъ сильно выдвинутыхъ на югъ мѣстахъ поселенія живутъ, какъ общее правило, при одинаковыхъ культурныхъ условіяхъ. Съ одной стороны, страна, обитаемая этими племенами, требуетъ заботливаго ухода за почвой, которая въ высшей степени страдаетъ отъ измѣнчивыхъ случайностей погоды, особенно отъ недостатка дождей и палящаго зноя. Съ другой стороны, сосѣдняя мексиканская культура несомнѣнно внесла сюда многіе культурные элементы, между прочимъ, конечно, элементы болѣе высокаго миѳа о природѣ. Всѣ эти обстоятельства, вмѣстѣ взятыя, въ соединеніи еще съ тотемистическими и манистическими представленіями, положили начало міру демоновъ, къ которымъ примѣшиваются также настоящіе, быть-можетъ, извнѣ заимствованные небесные боги, и которые, какъ показываютъ связанные съ ними культы, охватываютъ своей властью всевозможныя жизненныя отношенія. Какъ бы то ни было, въ возникшей такимъ путемъ смѣси миѳологическихъ образованій демоны плодородія, очевидно, занимаютъ первенствующее мѣсто; и среди нихъ главную роль играютъ, въ свою очередь, в н ѣ ш н і е демоны, внѣдряющіеся въ область миѳа о природѣ, какъ это доказываютъ уже фантастическія маски и одежды жрецовъ и прочихъ участниковъ празднествъ съ ихъ небесными символами [2]). Такъ, маски обыкновенно непосредственно подражаютъ формѣ облака, въ то время какъ свѣшивающіяся съ нихъ нерѣдко космы изображаютъ потоки дождя, зигзагообразныя ленты молніи (Рис. 5, см. табл.). Надъ облакомъ нѣкоторыя изъ нихъ носятъ еще на себѣ изображеніе солнца, а также полумѣсяца и другіе магическіе символы (Рис. 6, см. табл.). Иногда маски, изображающія облака, покрыты разноцвѣтными точками, символами хлѣбныхъ зеренъ, произрастанію которыхъ способствуетъ изливаемый облакомъ дождь. Наряду съ этимъ нѣтъ недостатка и въ богатомъ убранствѣ цвѣтными перьями, которыми украшаются также одежды и волшебные жезлы, находящіеся въ рукахъ жрецовъ. Ибо птичьимъ перьямъ, согласно вѣрованіямъ, широко распространеннымъ среди индѣйцевъ, присуща особая магическая сила, при чемъ играетъ роль, очевидно, бросающаяся въ глаза яркая окраска, а также связанныя съ птицами представленія о душахъ. Подобными же эмблемами снабжены алтари, у которыхъ совершаются священныя церемоніи, но во многихъ случаяхъ здѣсь наряду съ рисунками неба, звѣздъ и облаковъ, находятся также рисунки животныхъ, плодовъ и фетишеобразныя куклы, изображающія, вѣроятно, подобно человѣческимъ нарядамъ, демоновъ плодородія. Но, очевидно, всѣ эти изображенія въ своемъ первоначальномъ, а отчасти и въ своемъ теперешнемъ значеніи, не являются простыми символами силъ природы, но дѣйствительными воплощеніями этихъ послѣднихъ; и лишь потому существа, представленныя въ маломъ видѣ людьми и животными, могутъ, въ свою очередь, чародѣйски воздѣйствовать на великихъ демоновъ неба, что они имѣютъ одинаковую съ ними природу. Поэтому личность жрецовъ, облеченныхъ въ маски облаковъ, и другихъ участниковъ празднества остается обыкновенно неизвѣстной и, въ особенности среди молодежи, еще не принятой въ союзъ мужей, поддерживается вѣра, что это дѣйствительно дружественные демоны, нисшедшіе къ человѣку. Далѣе, тотъ церемоніалъ, который выполняютъ жрецы, надѣвая маску и облаченіе, съ полной несомнѣнностью указываетъ на то, что, хотя въ наши дни вѣра въ реальность такого рода явленій въ большинствѣ случаевъ исчезла, въ прежнее время жрецъ, надѣвавшій маску облаковъ или одежду, расшитую молніей, дѣйствительно считался воплощеніемъ этихъ небесныхъ демоновъ и въ качествѣ таковаго, способнымъ магически воздѣйствовать на своихъ небесныхъ товарищей, совершенно также, какъ пляшущимъ или идущимъ процессіей фаллоносцамъ приписывалась сила пробудить къ дѣятельности внутреннихъ демоновъ плодородія, ибо, пока они выполняли свои священныя церемоніи, они чувствовали себя едиными съ этими духами природы. Тутъ снова приходится напомнить, что для первобытнаго человѣка, точно также, какъ для ребенка, изображеніе и вещь, маска и дѣйствительность тѣсно связаны между собой, но только у перваго сюда присоединяется еще упрочившаяся подъ вліяніемъ долговременной традиціи вѣра въ чародѣйство, которая побуждаетъ упорно держаться за магическое дѣйствіе изображенія даже въ тотъ періодъ, когда различіе его отъ реальности давно уже осознано. Ибо остается еще непреодолимая сила страха и надежды, которая заставляетъ первобытнаго человѣка приписывать своимъ подражаніямъ вещамъ чародѣйское вліяніе на самыя эти вещи.

[1]) Ср. Völkerpsychol., т. 3², стр. 355.

[2]) Ср. въ особенности данныя, собранныя J. W. Fewkes относительно демоническихъ существъ, именуемыхъ у народовъ Пуэбло «катцина», и ихъ масокъ: Tusayan Katcinas, Entnol. Rep. Washington XV, 1897, стр. 251 и сл., Hopi Katcinas, тамъ же XXI, 1903, стр. 13 и сл., Сверхъ того: J. Stevenson, Zeremonien der Navajos, тамъ же, VIII, 1891, стр. 253 и сл. M. C. Stevenson, Die Zuni-Indianer, тамъ же, XXIII, 1904, стр. 13 и сл.

d. Метаморфозы демоновъ плодородія.

Какъ внутренніе, такъ и внѣшніе демоны, первоначально составляютъ одно съ явленіями, въ которыхъ они воспринимаются. Если первые сначала считаются душевными силами, имѣющими свое пребываніе въ проростающемъ и развивающемся растеніи, то вторые привносятся въ созерцаніе облаковъ и вѣтра, дождя и солнечнаго свѣта. Но и здѣсь и тамъ стремленіе человѣка содѣйствовать этимъ демонамъ своимъ собственнымъ трудомъ и подражаніемъ ихъ дѣятельности создаетъ мотивъ для постепеннаго измѣненія этихъ представленій. Подобно тому какъ внутренніе демоны плодородія съ теченіемъ времени выдѣляются изъ проростающихъ сѣмянъ и противостоятъ этимъ послѣднимъ, какъ самостоятельныя животныя или полуживотныя существа, родственныя трудящемуся человѣку и помогающія его работѣ, точно также вѣтры, изливающія дождь облака и солнечные лучи освобождаются мало-помалу отъ демоническихъ существъ, берущихъ въ нихъ свое начало. Теперь демонъ погоды скрывается за дождевой тучей, демоны вѣтровъ пребываютъ въ четырехъ, или какъ полагаютъ американскіе индѣйцы, дополняющіе эти космическія измѣренія, въ шести концахъ міра: на сѣверѣ и югѣ, востокѣ и западѣ, въ зенитѣ и надирѣ; при этомъ среди демоновъ вѣтровъ сѣверный, наиболѣе губительный для полей, является въ то же время высшимъ и самымъ могущественнымъ. Равнымъ образомъ не солнечный лучъ, который согрѣваетъ пашню и то пробуждаетъ ростъ посѣва, то изсушаетъ всходы, а самое солнце ниспосылаетъ теперь въ зависимости отъ обстоятельствъ или цѣлительные потоки свѣта, или губительныя стрѣлы, несущія съ собой болѣзнь и смерть. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти внѣшніе демоны плодородія все болѣе и болѣе приближаются къ небеснымъ богамъ, которые, оставаясь сами недоступными, витаютъ надъ землей и то поощряютъ, то разрушаютъ трудъ человѣка своимъ благоволеніемъ или гнѣвомъ. Эти переходы отъ вѣры въ демоновъ къ миѳу о природѣ у земледѣльческихъ народовъ Новой Мексики могутъ быть прослѣжены также въ изобразительномъ искусствѣ, служащемъ цѣлямъ культа. У Навахо и Зуни въ рисункахъ, выполненныхъ на мѣстахъ праздничныхъ церемоній цвѣтнымъ пескомъ съ удивительной правильностью и богатствомъ красокъ, мы находимъ изображенія небесныхъ боговъ, витающихъ надъ облаками, вѣтрами и непогодами и повелѣвающихъ этими силами природы; обыкновенно всѣхъ ихъ охватываетъ радуга, изображенная въ видѣ женскаго божества, имѣющаго голову на одномъ концѣ изогнутаго полукругомъ тѣла, ноги на другомъ его концѣ [1]). На рис. 7 (см. табл.) воспроизведены два такихъ божества дождя, мужское и женское, заимствованныя изъ песочнаго рисунка, изображающаго мірозданіе.

Условнымъ отличительнымъ признакомъ мужского божества служитъ круглая, женскаго—четырехъугольная голова. Богъ держитъ въ правой рукѣ

[1]) J. Stevenson, Mythical sand paintings of the Navajo Indians, Enhnol. Report, Washington, VIII, 1891 стр. 262. Табл. CXXI—CXXIII. Характерныя формы масокъ и украшеній алтаря, знаменующихъ собой подобнаго же рода переходъ, мы находимъ главнымъ образомъ у Зуни. Ср. выше рис. 5 и M. C. Stevenson, Ethnol. Report, Washington, XXII, стр. 194, табл. XXXVIII, стр. 245, табл. LVIII.

трещотку и флейту, главный волшебный инструментъ индѣйцевъ, въ лѣвой вѣтку кедра; богиня держитъ только двѣ вѣтки кедра.

Очевидно, совершающійся здѣсь переходъ отъ демона къ богу является не непосредственнымъ, но связанъ съ зачатками миѳа о природѣ, которые, какъ мы увидимъ въ слѣдующей главѣ, очень рано появляются наряду съ представленіями о душахъ и демонахъ. Тѣмъ не менѣе, только при посредствѣ демоновъ небесныя существа, ведшія до тѣхъ поръ лишь неопредѣленное существованіе въ сказочныхъ легендахъ, пріобрѣтаютъ значеніе въ области культа. Среди демоновъ природы прежде всего и, вѣроятно, подъ вліяніемъ культовъ плодородія, возводится въ рангъ небеснаго бога, господствующаго надъ земной жизнью, с о л н ц е. Ближе всего къ солнцу стоятъ звѣзды и мѣсяцъ, а также вѣтры, которые благодаря своей связи съ различными небесными направленіями скоро пріобрѣтаютъ значеніе, возвышающее ихъ надъ сферой демоновъ. Послѣдними присоединяются сюда дождь и облака, которые всего дольше сохраняютъ роль демоновъ. По всей вѣроятности, существенное участіе принимаетъ здѣсь представленіе, и понынѣ еще удерживающееся среди земледѣльческихъ племенъ Пуэбло, что рисующіеся имъ въ облакахъ демоны суть души предковъ, которыя вернулись для охраны полей. Но въ концѣ концовъ и эти демоны не могутъ противостоять общей тенденціи къ переходу въ небесныхъ боговъ или вытѣсненію скрывающимися за ними охранительными силами, функціей которыхъ является орошеніе полей плодоносным дождемъ. Правда, при этомъ не исключена возможность, что индѣйскія племена, принадлежащія къ району мексиканской культуры, получили толчекъ къ этой замѣнѣ внѣшнихъ демоновъ плодородія небесными богами со стороны мексиканскихъ культовъ. Тѣмъ не менѣе, разсматриваемое превращеніе, въ особенности господствующее положеніе солнца, было, вѣроятно, подготовлено уже въ самомъ культѣ демоновъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и другія небесныя явленія включаются въ сферу божествъ природы. Наряду съ солнцемъ и его спутниками, мѣсяцемъ и радугой, въ указанной метаморфозѣ принимаютъ участіе главнымъ образомъ вѣтры, что́ въ новой Мексикѣ сказывается уже въ томъ высокомъ положеніи, которое занимаютъ обслуживающіе ихъ культъ жрецы. Такъ какъ вѣтры разсматриваются, какъ силы, приносящія дождевыя облака, боги вѣтровъ возвышаются надъ демонами дождей, которые оказываются лишь ихъ слугами и исполнителями ихъ воли. Поэтому жрецы, завѣдующіе культомъ вѣтровъ, облечены правомъ совершать чародѣйство дождя,— церемонію, самую важную для созрѣванія полевыхъ плодовъ [1]). Но облака, которыя, какъ показываетъ широко распространенное употребленіе ихъ масокъ, сами считались первоначально демонами, изливающими дождь, низводятся тѣмъ самымъ на степень подчиненныхъ существъ. Тѣ различныя формы, въ которыхъ представляютъ себѣ это подчиненіе, указываютъ на чрезвычайно интересное отложеніе дальнѣйшихъ миѳологическихъ пластовъ надъ самостоятельными демонами облаковъ, являющимися, повидимому, первичнымъ образованіемъ. А именно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ уже было упомянуто, демонами-покровителями считаются души умершихъ, которыя, скрывшись за облаками, изливаютъ изъ нихъ плодоносную влагу

[1]) J. W. Fewkes, Ethnol. Report. XV, стр. 163 и сл.

на поля [1]). Въ другихъ случаяхъ это дѣлаютъ боги вѣтровъ; или же половыя различія между земными демонами плодородія проецируются въ небо, и тогда дождь производятъ мужскія и женскія божества, и самый дождь изливается на землю, какъ мужской и женскій [2]). Въ рукахъ боги и богини держатъ соотвѣтствующія своему полу волшебныя средства: трещотки въ одномъ случаѣ, древесныя вѣтви въ другомъ (рис. 6). Трещотка извлекаетъ дождь изъ облака своимъ шумомъ, вѣтвь—той магической силой, которая приписывается растущему дереву. Такимъ образомъ, всѣ эти формы, въ которыхъ представляютъ себѣ внѣшнихъ духовъ плодородія, знаменуютъ непрерывный переходъ отъ демона къ небесному богу и уже сами собой ведутъ въ область миѳа о природѣ. Но этотъ процессъ развитія выходитъ изъ рамокъ демоновъ плодородія еще и въ томъ отношеніи, что существа, поставленныя надъ демонами облаковъ и дождей, являются уже не просто покровителями и защитниками растительности, но берутъ въ свое завѣдываніе и всѣ прочія дѣла человѣческія. Эта многосторонность проявленій своей силы и есть главная причина, возводящая эти существа въ рангъ боговъ, или, точнѣе говоря, превращающая въ настоящихъ небесныхъ боговъ первоначально неопредѣленныя, занимающіяся безцѣльными фантастическими забавами и живущія только въ примитивномъ сказочномъ творчествѣ, миѳическія существа; теперь же они становятся объектами вѣры, сопровождающей человѣка во всѣхъ его земныхъ судьбахъ и даже за границами его здѣшняго существованія.

Въ интересующемъ насъ развитіи небесныхъ боговъ изъ демоновъ заслуживаетъ упоминанія еще одна черта; черта эта наблюдается въ культахъ плодородія земледѣльческихъ народовъ Новой Мексики въ сравнительно первоначальной формѣ и именно поэтому способствуетъ пониманію того уже отмѣченнаго выше вліянія, которое развивающаяся миѳологія небесъ оказываетъ повсемѣстно на демоновъ, обитающихъ въ самой почвѣ. Демоны эти вначалѣ расплывчаты и неопредѣленны, подобно тому какъ это наблюдается и въ современныхъ народныхъ вѣрованіяхъ, которыя въ этомъ отношеніи снова возвращаются къ примитивной ступени. Тамъ, гдѣ они не считаются уже больше духами, живущими въ самомъ созрѣвающемъ растеніи, фантазія облекаетъ обыкновенно ихъ въ образы рыскающихъ по полямъ животныхъ. Но какъ только взглядъ обращается вдаль и фиксируетъ твердо очерченныя формы существъ, видимыхъ на небѣ,—существъ, безъ которыхъ тщетны всѣ усилія живущихъ въ полѣ духовъ возрастить посѣвы—небесные демоны становятся главными носителями культа. Ихъ, по преимуществу изображаютъ въ свохъ мимическихъ пляскахъ участники религіозныхъ церемоній, ихъ воспроизводятъ возможно яркими красками въ статуэткахъ и рисункахъ съ цѣлью повысить чувственное воспріятіе, непосредственно связанное съ волшебнымъ дѣйствіемъ. Сюда относятся, главнымъ образомъ, облака, молнія, солнце, радуга. И все же представленіе о прежнихъ маленькихъ духахъ плодородія, обитающихъ въ полѣ, остается связаннымъ съ этими небесными демонами. Въ наивной формѣ ассоціація эта проявляется

[1]) M. C. Stevenson, l. c., стр. 312 (Зуни).

[2]) J. Stevenson, Ethnol. Rep., VIII, стр. 260 и сл. (Навахо).

у американскаго индѣйца, когда онъ осыпаетъ людей, изображающихъ своими масками и одѣяніями эти небесныя явленія, священной мукой, которая, какъ продуктъ добрыхъ духовъ полей, оказываетъ чародѣйское вліяніе на дальнѣйшее плодородіе почвы. Той же мукой осыпаются рисунки и куклы, которые воспроизводятъ указанныя явленія и господствующихъ надъ ними существъ. Поэтому разсматриваемые миѳологическіе образы имѣютъ одновременно небесныя и земныя черты: небесные демоны подчинены чародѣйству, берущему начало въ созрѣваніи полевыхъ плодовъ, а само это созрѣваніе освящается благодаря тому, что становится аттрибутомъ небеснаго демона. Въ эту же связь вступаютъ далѣе животныя-тотемы. Такъ во время празднествъ плодородія у Моки жрецы и участники церемоніи держатъ во рту змѣй, въ то время какъ на платьѣ и тѣлѣ изображены у нихъ угловатыя молніи, а голова покрыта маской облаковъ съ возвышающимся надъ нею пучкомъ перьевъ, который, по всей вѣроятности, означаетъ солнце. Подобнымъ же образомъ члены общества антилопы наряду съ такими изображеніями небесныхъ демоновъ погоды надѣваютъ на плечи шкуру антилопы, а кромѣ того, женщины ихъ носятъ и возлагаютъ на алтарь растенія, плоды или блюда съ мукою [1]).

Правда, во всѣхъ этихъ случаяхъ связь между небесными и земными демонами остается неопредѣленной и внѣшней. Нигдѣ изъ этихъ пестрыхъ сочетаній не возникаетъ фигура, обладающая собственнымъ специфическимъ характеромъ. И мы имѣемъ всѣ основанія допустить, что такого рода новообразованію препятствуетъ внѣшнее различіе между обоими видами демоновъ, стоящими все еще въ одинаково интимномъ отношеніи къ растительности. Дѣло можетъ измѣниться лишь тогда, когда будетъ окончательно завершенъ тотъ путь, первые шаги котораго мы здѣсь наблюдаемъ,—когда небесные демоны окончательно превратятся въ небесныхъ боговъ, которые по отношенію къ росту полевыхъ плодовъ, какъ и всякому иному явленію природы, выступаютъ въ роли существъ, наблюдающихъ и руководящихъ издали. Тогда демоническія силы, которыя окружаютъ земледѣльца, помогая или препятствуя его труду, цѣликомъ возвращаются въ ту почву, откуда они возникли. Однако, отмѣченная выше связь съ демонами облаковъ, вѣтра и неба не проходитъ для нихъ безслѣдно. Подъ вліяніемъ ея они пріобрѣтаютъ болѣе пластичныя формы, въ которыхъ отнынѣ и противостоятъ небеснымъ богамъ, какъ земные духи низшей породы. До насъ не дошло преданій, которыя позволили бы перекинуть какой-либо мостъ между былымъ демономъ молніи и дождя и „тучегонителемъ“ Зевсомъ или ниспосылающимъ дождь Юпитеромъ („Juppiter pluvius“). Если эти боги и были когда-нибудь демонами, они уже давно смѣнили свои демоническія свойства на положеніе высшихъ небесныхъ боговъ, и вопросъ, въ какой степени на болѣе ранней стадіи своего развитія оказали они воздѣйствіе на культы плодородія у грековъ и римлянъ, не можетъ быть поэтому разрѣшенъ нами. Но разсмотрѣнныя выше явленія у земледѣльческихъ племенъ Америки указываютъ на возможный путь такого воздѣйствія. По мѣрѣ того, какъ товарищества опредѣленныхъ культовъ подра-

[1]) J. W. Fewkes, Ethnol. Rep. XIX, 1900, стр. 622 и сл., 964 и сл. Сравни рисунки табл. XLV, стр. 963, LIII, стр. 989.

жаютъ своими масками, рисунками и одеждами свойствамъ демоновъ плодородія, образы этихъ небесныхъ и земныхъ демоновъ сливаются, образуя болѣе прочныя формы, которыя остаются и послѣ того, какъ первая изъ этихъ группъ развивается въ небесныхъ боговъ съ болѣе обширною сферою власти. Но и послѣ того, какъ демоны плодородія въ собственномъ смыслѣ цѣликомъ возвращаются въ землю, въ судьбахъ ихъ могутъ наступить еще дальнѣйшія измѣненія. Такъ, нѣкоторыя изъ существъ, первоначально тѣсно связанныя съ земледѣліемъ и скотоводствомъ, каковы сатиры и фавны, снова приближаются затѣмъ къ кругу общихъ духовъ природы. Другія снова возвращаются къ тѣмъ лишеннымъ опредѣленнаго образа и болѣе измѣнчивымъ духамъ плодородія, которые образуютъ исходный пунктъ всего развитія. Сюда относятся безспорно уже римскіе лемуры, которые именно этой неопредѣленности обязаны позднѣйшимъ расширеніемъ круга своего вліянія, позволившимъ имъ перебраться въ область мановъ и пенатовъ. Но прежде всего образчики такого регрессивнаго развитія, цѣликомъ возвращающаго насъ къ примитивнымъ воззрѣніямъ, встрѣчаются въ существахъ, продолжающихъ жить въ позднѣйшихъ обычаяхъ посѣва и жатвы, каковы въ Германіи: хлѣбный козелъ, хлѣбная мать и т. п. Наряду съ этимъ и, вѣроятно, въ тотъ же періодъ миѳологическаго развитія, когда небесные боги возвышаются надъ демонами погоды, возникаетъ другой рядъ миѳологическихъ существъ, которыя, происходя изъ глубинъ земли, противостоятъ небесному міру, какъ дополняющее его противоположное царство. Они придаютъ своеобразную форму вѣрѣ въ продолженіе жизни послѣ смерти, подобно тому какъ въ другомъ направленіи это дѣлаетъ небесная миѳологія, и подъ вліяніемъ пережитковъ старыхъ культовъ плодородія они снова вступаютъ въ связь съ культурой почвы, такъ что въ концѣ концовъ замѣняютъ собой былыхъ небесныхъ демоновъ погоды. Этимъ путемъ изъ демоновъ плодородія опять-таки возникаютъ боги съ болѣе обширной сферой власти, и въ нихъ кругъ представленій миѳа о природѣ получаетъ свое важное завершеніе, не имѣющее, правда, всеобщаго характера, но пріобрѣтающее значительность въ связи съ возрожденіемъ первоначальныхъ культовъ душъ. Это важный классъ божествъ подземнаго міра, который коренится, такимъ образомъ, правда, лишь отчасти, въ культахъ плодородія и заимствуетъ у этихъ послѣднихъ многія изъ своихъ характерныхъ чертъ.

Итакъ, два пути ведутъ здѣсь къ миѳу о природѣ. Одинъ, болѣе общій и, вѣроятно, болѣе первоначальный, ведетъ вверхъ, другой, менѣе общій, но тамъ, гдѣ онъ осуществляется, болѣе важный для связи представленій о душахъ съ миѳомъ о природѣ, ведетъ внизъ. Мотивы, переводящіе въ обоихъ этихъ случаяхъ культъ демоновъ въ сферу миѳа о природѣ, чтобы затѣмъ окончательно отдѣлить одно отъ другого, являются какъ внѣшними, такъ и внутренними. Какъ бы то ни было, разъ оба эти міра, все дальше и дальше уходящіе изъ области человѣческаго кругозора,—міръ небесныхъ и міръ подземныхъ боговъ, — вступили между собой въ разнообразнѣйшія взаимоотношенія, возникаетъ всеохватывающій, включающій въ себя всѣ стороны дѣйствительной жизни, миѳъ о природѣ, и, когда онъ достигаетъ такой полноты, какъ среди культурныхъ народовъ древняго міра, когда онъ включаетъ въ себя представленія о душахъ и демонахъ, все

дальнѣйшее религіозное развитіе совершается въ его рамкахъ. Такимъ образомъ, среди всѣхъ культовъ, относящихся къ области вѣрованій въ души и къ продуктамъ ея дальнѣйшаго преобразованія, въ первую голову выдвигается культъ демоновъ плодородія, который выполняетъ здѣсь важную посредническую роль. Правда, приводя въ связь миѳологію небесъ и подземнаго міра, онъ и тамъ и здѣсь уже находитъ зачатки воззрѣній, относящихся къ области миѳа о природѣ. Но эти послѣдніе еще должны быть объединены въ одинъ упорядоченный культъ, который, съ одной стороны, даетъ болѣе прочную основу самому міру боговъ, а съ другой стороны, приводитъ человѣка въ такія отношенія къ нему, которыя все болѣе и болѣе обнимаютъ собой всѣ его жизненные интересы. Поэтому важное для религіознаго развитія вліяніе демоновъ плодородія состоитъ въ концѣ концовъ въ томъ, что ихъ культъ является тѣмъ главнымъ корнемъ, изъ котораго возникли высшія формы культа.

е. Культы плодородія.

Среди всѣхъ формъ культа, какъ показываютъ разсмотрѣнныя нами соотношенія, культы плодородія занимаютъ центральное мѣсто. Своими первичными зачатками они углубляются далеко въ область первобытной культуры. При переходѣ къ упорядоченной обработкѣ почвы они являются въ равной мѣрѣ и слѣдствіями и, въ свою очередь, условіями новой культуры. Наконецъ, позднѣе, въ эпоху важныхъ поворотныхъ пунктовъ соціальнаго и религіознаго развитія, они служатъ тѣми основными формами, изъ которыхъ развиваетъ свои культы, охватывающіе всѣ важнѣйшія жизненныя области, миѳъ о природѣ, выросшій подъ ихъ вліяніемъ изъ скудныхъ зачатковъ въ міро-объемлющее небо великихъ боговъ. Это господствующее положеніе культовъ плодородія, именно на самыхъ начальныхъ стадіяхъ, предшествующихъ самостоятельной обработкѣ почвы и сопровождающихъ зачатки послѣдней, опирается на самую настоятельную жизненную потребность и, слѣдовательно, на самую горячую жажду помощи извнѣ: на потребность въ поддержаніи жизни животной и растительной пищей и на стремленіе имѣть ее всегда въ изобиліи. По мѣрѣ того какъ къ этимъ прямымъ способамъ поддержанія жизни примитивная вѣра въ чародѣйство присоединяетъ и такіе, которые направлены къ тому, чтобы косвенно, посредствомъ волшебной силы, добыть пищу или удовлетворить другія желанія, какъ, напримѣръ, желаніе здоровья, силы, мести врагамъ, предшественники позднѣйшихъ, болѣе выработанныхъ культовъ плодородія, съ которыми мы познакомились въ церемоніяхъ интихіума австралійскихъ племенъ, пріобрѣтаютъ значеніе чародѣйскихъ празднествъ общаго характера. Ихъ цѣль—умноженіе всего того, что потребно человѣку, а именно, наряду съ пищей, умноженіе самихъ чародѣйскихъ средствъ, служащихъ на пользу человѣка. Роль, принадлежащая такому культу умноженія чародѣйскихъ средствъ въ жизни первобытнаго человѣка, уже здѣсь характерно проявляется въ томъ, что празднества, посвященныя этому культу, занимаютъ обширнѣйшее мѣсто и являются единственными случаями, дающими поводъ различнымъ племенамъ сходиться вмѣстѣ для мирныхъ сношеній. Въ связи съ этимъ они выходятъ за предѣлы своей ближайшей цѣли и

превращаются въ празднества болѣе широкаго характера, на которыхъ чародѣйскія церемоніи то и дѣло прерываются плясками, играми и другими увеселительными забавами. Въ этомъ отношеніи интихіума можетъ служить образцомъ всѣхъ культовъ первобытной ступени и нѣкоторыхъ, поднимающихся высоко надъ этой послѣдней. Первобытный человѣкъ не жалѣетъ времени для празднествъ, въ центрѣ которыхъ стоятъ акты культа, но которыя всегда далеко выходятъ за эту ближайшую цѣль. Поэтому обычно такія празднества растягиваются на много дней, повторяются много разъ въ году, и къ отправленіямъ культа въ собственномъ смыслѣ слова присоединяются наряду съ обсужденіемъ общихъ дѣлъ непринужденныя забавы. Мимическая пляска, которая своимъ происхожденіемъ всегда связана съ церемоніями культа, составляетъ здѣсь непосредственный переходъ къ частямъ празднества, посвященнымъ удовольствію, при чемъ, однако, отсутствуетъ строгая граница между серьезно выполняемымъ чародѣйскимъ актомъ и забавной игрой (Völkerps., т. 3[2], стр. 449 и сл.). Наличность такого перехода сказывается еще и въ томъ, что превратившіяся въ игру пантомимы и пляски первоначально являлись лишь утрированными актами культа; благодаря совмѣстному дѣйствію того притупленія чувства, которымъ неизбѣжно сопровождается всякое привычное повтореніе обрядовъ, и того комизма, который неразрывно связанъ со всякой утрировкой, религіозные мотивы, жившіе нѣкогда въ этихъ эпизодахъ, совершенно отступили назадъ.

Однако, если изъ этой пестрой смѣси разнообразнѣйшихъ мотивовъ, превращающихъ такія празднества въ сконцентрированныя и преувеличенныя изображенія всѣхъ сторонъ жизни, выдѣлить только тѣ черты, которыя составляютъ ихъ серьезное ядро, а вмѣстѣ съ тѣмъ, безспорно, и ихъ первоначальную форму, то останутся чародѣйскіе акты, принадлежащіе въ одныхъ случаяхъ къ классу прямого, въ другихъ къ классу непрямого символическаго или магическаго чародѣйства въ разъясненномъ выше смыслѣ этихъ терминовъ; и во всѣхъ случаяхъ акты эти сводятся къ общему принципу чародѣйства: къ принужденію, которому подвергаетъ воля чародѣя демоновъ, дѣйствующихъ, какъ онъ полагаетъ, въ окружающей его средѣ. Здѣсь эти демоны дѣйствуютъ прежде всего въ естественныхъ источникахъ пропитанія человѣка, въ произрастающемъ растеніи, а на болѣе ранней, предшествующей земледѣлію, стадіи культовъ плодородія, въ растущемъ животномъ. Въ этомъ смыслѣ уже въ австралійскихъ церемоніяхъ умноженія предуказаны всѣ формы чародѣйскихъ обрядовъ. Чародѣйскій актъ, тѣсно связанный съ основнымъ мотивомъ культовъ плодородія, совпадаетъ въ своей первоначальной формѣ съ тѣмъ, который мы встрѣчаемъ у австралійцевъ на корробoрри въ излюбленныхъ ими плясках кенгуру и опоссума; человѣкъ, подражающій прыжкамъ животнаго, вызываетъ въ своемъ собственномъ воображеніи и въ воображеніи своихъ товарищей образъ самого животнаго, и эти чары воображенія превращаются въ его глазахъ въ дѣйствительныя чары, которыми можно вызвать къ жизни реальное животное.

Но при такомъ возвышеніи чародѣйскаго акта въ актъ культа уже съ самаго начала къ общимъ мотивамъ перваго присоединяются два дальнѣйшіе мотива, благодаря которымъ вѣра въ чародѣйство, въ свою очередь, существенно усиливается. Первый заключается въ томъ, что надежда на успѣхъ опирается здѣсь уже не на само чародѣйство или дѣйствующую въ немъ волю чародѣя, по крайней мѣрѣ, не только на это одно, но также на существа, стоящія выше человѣка, обладающія бо̀льшимъ чародѣйскимъ могуществомъ и выступающія его союзниками при совершеніи чародѣйскихъ актовъ. Уже въ австралійскихъ тотемныхъ культахъ, представляющихъ и въ этомъ отношеніи подготовительную ступень къ культамъ плодородія, тотемы, къ умноженію которыхъ направлены обычно совершаемыя церемоніи, являются обыкновенно въ то же время духами покровителями племени въ роли помогающихъ человѣку посредниковъ. И какъ только въ дальнѣйшемъ развитіи настоящіе демоны плодородія начинаютъ подъ вліяніемъ земледѣльческихъ работъ все болѣе и болѣе сливаться съ явленіями природы, опредѣляющими собой урожай, первичное представленіе о чародѣйствѣ, согласно которому самъ чародѣй вызываетъ своими дѣйствіями желаемый результатъ, мало-по-малу уступаетъ мѣсто вторичному, согласно которому чародѣй лишь склоняетъ на свою сторону волю демона, при чемъ только этотъ послѣдній обладаетъ силой заставить сѣмена прорости или облака излить дождь. Второй мотивъ, существенно подкрѣпляющій это расширенное представленіе о чародѣйствѣ, требуетъ, чтобы актъ чародѣйства совершался соборно и торжественно, благодаря чему поднимается сопровождающее его настроеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ той же мѣрѣ усиливается и вѣра въ его успѣхъ. Этотъ мотивъ заставляетъ опять-таки увеличивать пышность празднества, которая, съ одной стороны, является непосредственнымъ проявленіемъ повышеннаго настроенія, а съ другой стороны, въ свою очередь, повышаетъ его. Тѣмъ самымъ намѣчается еще и дальнѣйшій переходъ, который, будучи необходимымъ выраженіемъ этихъ новыхъ формъ волшебнаго культа, въ большей степени, чѣмъ всѣ другія сопровождающія ихъ явленія, образуетъ мостъ къ высшимъ формамъ культа. Этотъ переходъ осуществляется путемъ постепеннаго измѣненія какъ по формѣ, такъ и по содержанію, словесныхъ формулъ церемоніи. Формулы такого рода сопутствуютъ вѣрѣ въ чародѣйство уже въ самыхъ примитивныхъ и индивидуальныхъ ея проявленіяхъ. Безъ заговора, безъ чародѣйской формулы не обходится ни одинъ волшебный актъ. Но сначала она является лишь второстепеннымъ аксессуаромъ магическаго дѣйствія. Словесное чародѣйство, какъ специфическая форма, при которой одно только слово, или слово при ничтожномъ участіи прочихъ дѣйствій, становится носителемъ волшебства, принадлежитъ наряду со словесными амулетами, уже къ атавистическимъ явленіямъ высшей культуры. Индивидуальное чародѣйство знаетъ волшебное слово, лишь какъ естественное выраженіе желанія, сопровождающаго актъ и, въ лучшемъ случаѣ, усиливающаго его эффектъ. Но по мѣрѣ того какъ культъ становится общественнымъ, волшебное заклинаніе при содѣйствіи развивающагося одновременно мимическаго танца и вмѣстѣ съ этимъ послѣднимъ пріобрѣтаетъ болѣе строгія ритмическія формы; и въ частности, когда небесные демоны внѣдряются въ качествѣ посредниковъ въ чародѣйскій актъ, заклинаніе соединяется съ мольбой о помощи, обращенной къ этимъ силамъ. Такъ возникаетъ путемъ естественной интенсификаціи первоначальнаго волшебнаго заклинанія культовая пѣснь, которая потомъ еще въ теченіе очень долгаго времени объединяетъ въ себѣ свойства молитвы и чародѣйской пѣсни.

Всѣ эти явленія мы находимъ въ религіозныхъ празднествахъ американскихъ племенъ, особенно тѣхъ, которыя занимаются земледѣліемъ. По богатству красокъ и рѣзкому разнообразію одеждъ, масокъ, украшеній алтарей, разубранныхъ растеніями, перьями и ярко размалеванными куклами, культовыя празднества этихъ народовъ въ смыслѣ огорашивающаго воздѣйствія на чувства превосходятъ все, что когда-либо изобрѣтала восточная фантазія въ области изукрашиванія храмовъ. Такъ какъ всѣ эти культы совершаются подъ открытымъ небомъ, при яркомъ дневномъ свѣтѣ, то легко понять, что уже одни впечатлѣнія свѣта и красокъ, а также оглушительный шумъ, производимый звуками флейтъ и чародѣйскими трещотками, и въ особенности экстатическій характеръ, принимаемый нерѣдко пляской, должны одурманивать присутствующихъ и поселять въ нихъ смятеніе; и это тѣмъ болѣе, что расположеніе предметовъ, украшающихъ празднества, и чередованіе мимическихъ плясокъ, хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ и не лишены извѣстной эстетической гармоніи, въ общемъ и цѣломъ поражаютъ самой прихотливой безпорядочностью. Въ качествѣ внутренняго и мощно дѣйствующаго средства экстатическаго возбужденія сюда присоединяется еще табакъ, который торжественно курятъ изъ длинныхъ трубокъ, при чемъ именно въ обрядахъ культовъ плодородія онъ иногда смѣшивается съ другими зельями и зернами плодовъ. Только послѣ знакомства съ бѣлой расой сюда присоединилось еще пагубное употребленіе виски. Характерную составную часть какъ разъ болѣе важныхъ празднествъ образуютъ далѣе комическія пляски и сцены, служащія для увеселенія собравшихся членовъ культа въ промежуткахъ между утомительными церемоніями и пѣснопѣніями [1]).

Празднества эти, справлявшіяся первоначально, по всей вѣроятности, въ менѣе опредѣленные сроки посѣва и жатвы, были затѣмъ подъ вліяніемъ получившихъ преобладаніе небесныхъ демоновъ пріурочены къ моментамъ зимняго и лѣтняго солнцеворота. Всѣ они состоятъ изъ церемоній, которыя можно разсматривать, какъ непосредственное воспроизведеніе характера демоновъ плодородія, изображаемыхъ масками и нарядами товарищей по культу. Какъ уже было отмѣчено, первоначально, согласно господствующему въ примитивномъ мышленіи представленію объ идентичности реальности и ея изображенія, люди, представлявшіе демоновъ, сами считались демонами, и слѣды этого взгляда сохранились еще и въ наше время. Но когда это воззрѣніе стало мало-по-малу отступать на задній планъ, мѣсто его заняли представленія о чародѣйствѣ, связанныя съ подражаніемъ данному объекту, независимо отъ того источника, изъ котораго они произошли. Въ то время, какъ участники празднества на своихъ маскахъ и одеждахъ носятъ, главнымъ образомъ, эмблемы небесныхъ демоновъ, облаковъ, дождя, молній, выполняемыми ими плясками они подражаютъ зарождающей и созидающей плодъ дѣятельности духовъ полей. Поэтому тутъ они выступаютъ нѣкоторымъ

---

[1]) Обстоятельныя описанія такихъ праздниковъ плодородія у американцевъ см. J. Stevenson, Ethnol. Rep. Washington, VIII, 1886—88, стр. 235 и сл. (Навахо). J. W. Fewkes, тамъ же, XIX, 2. 1900, стр. 577 и сл. Journal of American Folklore, XIV, 1901, стр. 81 и сл. (Хопи). M. C. Stevenson Ethnol. Rep. XXIII, 1904, стр. 108 и сл. (Зуни). K. Th. Preuss, Das Fest des Erwachens (Weinfest) bei den Cora-Indianern, Verh. des 16 Amerikanisten-Kongresses, 1909, стр. 489 и сл.

образомъ въ роли нисшедшихъ на землю небесныхъ демоновъ, помогающихъ трудящимся здѣсь низшимъ духамъ. Это представленіе о нисхожденіи небесныхъ существъ въ связи съ распространеніемъ церемоній на многочисленныхъ участниковъ и на болѣе продолжительный періодъ времени приводитъ вмѣстѣ съ тѣмъ къ тому, что культъ захватываетъ и другія области жизни, нуждающіяся такъ или иначе въ помощи демоническихъ силъ. Тѣмъ не менѣе, культъ плодородія и на будущее время остается подлиннымъ центромъ празднества, — ясное свидѣтельство въ пользу того значенія, которое имѣетъ забота о созрѣваніи хлѣбныхъ растеній въ этотъ переходной къ земледѣлію періодъ первобытной культуры. Преобладающая роль земледѣльческихъ мотивовъ сказывается здѣсь также и въ томъ, что не только время главныхъ празднествъ приспособляется прежде всего къ періодамъ посѣва и жатвы, но и изображенія демоновъ плодородія, а равнымъ образомъ относящіяся къ нимъ церемоніи занимаютъ самое выдающееся мѣсто. И все же наряду съ пестрыми масками облаковъ, снабженныхъ рисунками молній, дождя и хлѣбныхъ зеренъ, не отсутствуютъ обыкновенно и изображенія демоновъ войны и болѣзни, при чемъ особенно важную роль играетъ чародѣйство исцѣленія. Больные и калѣки приносятъ на такія празднества подарки знахарямъ и подвергаются въ особыхъ потѣльняхъ волшебному лѣченію, сопровождаемому различными церемоніями; сверхъ того, участники празднества уносятъ домой употреблявшіеся во время его предметы, которые считаются волшебными средствами противъ чародѣйства, насылающаго болѣзни. Торжественный пріемъ дѣтей въ товарищество даннаго культа также обыкновенно пріурочивается къ этимъ общимъ празднествамъ [1]). Это посвященіе у навахо и зуни совершается такимъ образомъ, что жрецы ударяютъ новопріемлемыхъ по рукамъ и ногамъ священными жезлами, — церемонія, которую, подобно австралійцамъ, сами туземцы истолковываютъ обыкновенно, какъ испытанія выносливости. Однако, въ этомъ не можетъ заключаться ея происхожденіе уже по одному тому, что посвященіе такого рода производится въ очень юномъ возрастѣ, по большей части между 4 и 10 годами, при чемъ нерѣдко и взрослые тѣснятся вокругъ, подставляя себя подъ священные удары, которые считаются волшебнымъ противоядіемъ противъ всевозможныхъ золъ. Очевидно, такимъ образомъ, что посвященіе это есть чародѣйство, долженствующее охранять дѣтей въ теченіе всей ихъ дальнѣйшей жизни. По сравненію съ посвященіемъ въ мужи, распространеннымъ у болѣе первобытныхъ народовъ, характерной особенностью данной церемоніи является тотъ ранній возрастъ, въ которомъ подвергается ей ребенокъ, а также ея связь съ общими годовыми празднествами, концентрирующимися вокругъ культа плодородія. Посвященіе въ мужи занимаетъ въ жизни первобытнаго человѣка самостоятельное и въ высшей степени важное положеніе; ему посвящены особыя спеціальныя празднества, ему предшествуетъ продолжительное подготовленіе, и оно можетъ быть предпринято лишь въ такомъ возрастѣ, когда юноша вступаетъ въ кругъ людей, способныхъ носить оружіе. Напротивъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда вырабатывается широкій и распространяющійся одновременно на различныя жизненныя области культъ, посвященіе дается не возмужав-

---

[1]) J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, стр. 246 и сл.

шимъ юношамъ, а уже дѣтямъ, и оно знаменуетъ не принятіе въ союзъ мужей, а вступленіе въ общину даннаго культа. Поэтому у Зуни—поразительная аналогія съ нашимъ крещеніемъ и конфирмаціей—церемонія выполняется два раза въ жизни: сначала въ возрастѣ 4—5 лѣтъ, при чемъ стоящій рядомъ съ ребенкомъ поручитель (нашъ крестный отецъ) принимаетъ на себя отвѣтственность за него; затѣмъ въ возрастѣ 12, 13 лѣтъ совершается уже добровольное посвященіе, при которомъ дѣтямъ открываютъ нѣкоторыя тайны, напримѣръ, ту, что маски, выполняющія священные танцы, въ обычной жизни—обыкновенные люди, и сами они получаютъ при этомъ маску, обязуясь свято хранить ее въ теченіе всей жизни [1]).

Если въ этомъ расширеніи цѣлей культа непосредственно отражается ростъ сферы господства небесныхъ демоновъ, то, съ другой стороны, здѣсь завершается тотъ переходъ демоновъ въ боговъ, который подготовляютъ уже многочисленные сказочные миѳы относительно небесныхъ явленій. Но вмѣстѣ съ этимъ переходомъ граница собственно культа плодородія уже перейдена, такъ какъ достигнутъ тотъ пунктъ, гдѣ онъ подчиняется болѣе широкому культу боговъ. Переходъ этотъ ясно намѣчается уже въ упомянутыхъ выше культахъ американскихъ земледѣльческихъ племенъ, осѣвшихъ на сѣверѣ Мексики. Но демоническое здѣсь все еще перевѣшиваетъ, и въ соотвѣтствіи съ этимъ широко распространены волшебные обряды въ сравнительно примитивныхъ формахъ. Образы болѣе всеобъемлющихъ божествъ, связывающихъ въ одно цѣлое разнородныя составныя части культовыхъ празднествъ, не вполнѣ отсутствуютъ, но въ отдѣльныхъ культахъ они проявляютъ себя въ старыхъ формахъ небесныхъ демоновъ, которымъ, какъ аналогичныя по природѣ существа, противостоятъ земные демоны роста, дѣйствующіе посредствомъ чародѣйства и посредствомъ чародѣйства же подчиняемые волѣ человѣка. Какъ-разъ культы плодородія особенно часто носятъ на себѣ слѣды такихъ примитивныхъ представленій о демонахъ и чародѣйствѣ,—и не только у древнихъ мексиканцевъ, гдѣ подъ вліяніемъ климата забота о дождяхъ, необходимыхъ для произрастанія хлѣбовъ, естественно оттѣсняла всѣ прочіе интересы матеріальной жизни. Въ то же время здѣсь, подобно тому какъ въ празднествахъ солнцеворота въ Старомъ Свѣтѣ, становится болѣе полной та ассимиляція миѳа о природѣ и вѣры въ демоновъ, которая у болѣе первобытныхъ народовъ едва намѣчается въ своихъ зачаткахъ. Въ другихъ случаяхъ, какъ показываютъ римскіе лемуры и греческій культъ хтоническихъ божествъ, преобладаніе пріобрѣтаютъ дальнѣйшіе мотивы, возникающіе на почвѣ представленій о душахъ, такъ что въ сложной ткани анимистическихъ и миѳологическихъ представленій едва уже можно распознать первоначальное ядро этихъ культовъ. Яркимъ примѣромъ такого рода превращеній можетъ служить здѣсь прежде всего культъ Діониса, религіозные мотивы котораго отчасти выходятъ даже изъ области миѳа о природѣ. Мы оставимъ поэтому сферу культовъ плодородія въ собственномъ смыслѣ, чтобы въ слѣдующей главѣ вернуться къ этимъ ихъ пережиткамъ. Здѣсь намъ остается только описать два культовыхъ обряда, которые по своему

[1]) J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, стр. 266 и сл. M. C. Stevenson, тамъ же, XXIII, стр. 95 и сл.

психологическому характеру ясно намѣчаютъ тотъ пунктъ, въ которомъ небесные демоны получаютъ преобладаніе надъ земными духами плодородія и въ этомъ смыслѣ предвозвѣщаютъ превращеніе этихъ культовъ въ культъ небесныхъ боговъ. Это двѣ церемоніи, которыя въ самыхъ примитивныхъ культахъ плодородія, по всей вѣроятности, отсутствуютъ и изъ которыхъ одна знаменуетъ собой начинающееся, другая вполнѣ законченное преобладаніе небесныхъ демоновъ, а именно: чародѣйство водою и чародѣйство огнемъ. Выраженія эти напоминаютъ разсмотрѣнное выше очищеніе водою и огнемъ. И возможно, дѣйствительно, что та роль, которую играютъ эти формы очищенія, какъ дополняющіе другъ друга обряды, оказала здѣсь по ассоціаціи свое вліяніе; вѣдь вліяніе ихъ и въ другихъ случаяхъ обнаруживается въ склонности координировать эти элементы воды и огня, а въ культахъ плодородія подкрѣпляется еще потребностью въ благодѣтельной для полей смѣнѣ дождя и солнечнаго свѣта.

f. Чародѣйство водою и огнемъ въ культахъ плодородія.

Чародѣйство водою въ формѣ, сохранившей, очевидно, свой первоначальный характеръ въ довольно чистомъ видѣ, наблюдается у тѣхъ же самыхъ народовъ Новой Мексики и Аризоны, которые, какъ мы видѣли выше, такъ выразительно представляютъ въ своихъ культахъ взаимодѣйствіе небесныхъ и земныхъ духовъ плодородія. А именно, у зуни одна изъ церемоній праздника лѣтняго солнцеворота состоитъ въ томъ, что члены жреческаго сословія, снабженные глиняными масками, изображающими приносящую плоды землю, но безъ всякаго другого одѣянія, медленной процессіей проходятъ по деревнямъ, и въ то время какъ они, распѣвая на непонятномъ языкѣ свои монотонныя заклинанія, движутся у самыхъ домовъ, женщины, взобравшись на крыши, поливаютъ ихъ водой [1]). Образованіе процессій изъ духовенства и міряпъ съ цѣлью вымолить дождь есть вообще очень распространенное явленіе, которое еще и въ наше время часто наблюдается въ католическихъ странахъ. Но въ то время какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ церемонія уже совершенно выродилась въ магическое чародѣйство, приписываемое той святынѣ, носителемъ которой является жрецъ, и молитвамъ вѣрующихъ, процессіи зуни еще вполнѣ сохраняютъ осязательную форму символическаго чародѣйства и вмѣстѣ съ тѣмъ ясно указываютъ на подчиненіе земныхъ демоновъ плодородія небеснымъ. Ибо первые, очевидно, изображаются одѣтыми въ глиняныя маски жрецами, тогда какъ изливаемая сверху вода считается ниспосылаемой съ неба. Но и здѣсь еще благотворный дождь помогаетъ не самимъ растеніямъ, а дѣятельности скрытыхъ въ нихъ духовъ. Съ этими представленіями безспорно согласуются и другія, сопровождающія такого рода празднества, церемоніи: опрыскиваніе плодовъ и другихъ даровъ, выставленныхъ на алтаряхъ, водою, которую жрецы собираютъ изъ священныхъ источниковъ и хранятъ у себя и которая примѣняется также въ качествѣ цѣлебнаго средства [2]).

[1]) J. W. Fewkes, Journal of Amer. Ethnol. I, 1891, стр. 18 и сл. M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXIII, стр. 152.

[2]) M. C. Stevenson, l. c., стр. 173 и сл.

Въ формѣ пережитковъ вымершихъ культовъ нѣкоторые обряды, относящіеся къ области чародѣйства водой, удержались еще на празднествахъ посѣва, жатвы и солнцеворота у многихъ культурныхъ народовъ. Такъ, напримѣръ, у народовъ сѣверной и южной Европы еще и понынѣ встрѣчаются такіе обычаи, какъ обливаніе водой сельскаго работника или работницы (такъ называемой, „Regenmädchen"), а также, явившееся, очевидно, на смѣну этому обряду, погруженіе въ воду дерева, одѣтаго въ платье [1]).

Чародѣйство водой уже однимъ тѣмъ, что оно сводится къ сравнительно простой ассоціаціи, выдаетъ свою, вѣроятно, очень первобытную природу, но именно поэтому оно представляетъ собой явленіе, весьма распространенное и устойчивое при всей измѣнчивости его внѣшнихъ формъ. Иначе обстоитъ дѣло въ обоихъ этихъ отношеніяхъ съ чародѣйствомъ посредствомъ огня, которое, очевидно, предполагаетъ уже болѣе высокое миѳологическое развитіе, поэтому въ общемъ менѣе распространено и въ тѣ періоды, когда тускнѣютъ лежащія въ основѣ его представленія о демонахъ, съ бо́льшей легкостью снова исчезаетъ. Въ своей первоначальной варварской формѣ оно состоитъ въ томъ, что (обыкновенно на празднествѣ зимняго солнцеворота) сжигается человѣкъ, при чемъ эта человѣческая жертва разсматривается, какъ чародѣйство, способное повысить урожай будущаго года. Въ мексиканскомъ культѣ, въ которомъ человѣческія жертвоприношенія играли вообще выдающуюся роль, они встрѣчаются въ обѣихъ этихъ формахъ, — и въ видѣ чародѣйства водой, и въ видѣ чародѣйства огнемъ. Въ концѣ и началѣ сухого времени года дѣтей, облеченныхъ аттрибутами боговъ, бросали въ Мексиканскій заливъ съ цѣлью вымолить дождь. Въ моментъ зимняго солнцеворота, согласно стародавнему обычаю, выполнялась церемонія добыванія огня сверленіемъ; здѣсь посредствомъ вращенія палки въ сухомъ деревѣ извлекался огонь, какъ образъ вновь возрождающагося солнца, и въ то же время люди, облеченные въ одежды боговъ солнца и огня, бросались въ огонь [2]).

Прейссъ отмѣтилъ, что тутъ—какъ указываютъ уже одѣянія приносимыхъ въ жертву людей, а иногда и тѣ почести, которыя имъ передъ тѣмъ оказываются — тѣ люди, которые приносятся въ жертву, разсматриваются, какъ замѣстители боговъ; слѣдовательно, первоначально ихъ, несомнѣнно, принимали за самихъ боговъ, подобно тому какъ пляшущіе въ маскахъ участники культа въ Аризонѣ и Новой Мексикѣ и теперь еще отождествляются отчасти съ тѣми демонами дождя и духами предковъ, которымъ они подражаютъ. А разъ это такъ, неправильно было бы допустить, что здѣсь, по крайней мѣрѣ, при возникновеніи обряда, въ основу церемоніи было положено понятіе жертвы въ обычномъ для насъ смыслѣ, т.-е. такого дара, который приносится богамъ съ цѣлью снискать ихъ благосклонность и умолить ихъ ниспослать дождь или ясную погоду. Разъ приносимый въ жертву считается представителемъ бога или даже самимъ богомъ, церемонія можетъ быть истолкована не какъ просительная жертва, но лишь какъ чародѣйство,

[1]) Mannhardt, Wald-und Feldkulte, I, стр. 327 и сл. Grimm, Deutsche Mythologie, т. I, стр. 494.

[2]) K. Th. Preuss, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus, т. 86, 1904, стр. 108 и сл.

а именно, какъ одна изъ тѣхъ прямыхъ формъ чародѣйства, съ которыми мы встрѣчались вездѣ, какъ съ болѣе первоначальными. При чародѣйствѣ водой—поскольку мы можемъ довѣриться аналогіи между дождевыми процессіями зуни и соотвѣтствующими имъ рудиментами у культурныхъ народовъ древняго міра — мелкихъ, скрывающихся въ почвѣ, демоновъ плодородія стремятся побудить къ дѣятельности изливаемой съ неба влагой, при чародѣйствѣ огнемъ посредствомъ волшебства хотятъ возстановить силу солнца, необходимую для всего растущаго. Этому отвѣчаетъ и то обстоятельство, что въ мексиканскихъ обрядахъ чародѣйства водой въ жертву приносились дѣти, тогда какъ при чародѣйствѣ огнемъ объектомъ жертвоприношенія служили взрослые, по большей части военноплѣнные. Здѣсь убитый огнемъ человѣкъ представлялъ собой старое солнце, которое путемъ сожиганія возрождалось, какъ новое, и возникновенію котораго, сверхъ того, подражали церемоніей высверливанія огня.

Какъ ни близкими кажутся на первый взглядъ жертвоприношенія водой и огнемъ, приходится все же отмѣтить, что возникновеніе послѣдняго предполагаетъ уже болѣе высокое развитіе миѳа о природѣ. При чародѣйствѣ водой на первомъ планѣ стоятъ земные духи плодородія, а изъ небесныхъ тѣ, которые ниспосылаютъ дождь и которые при дальнѣйшемъ развитіи едва преступаютъ границы области собственно демоническихъ вѣрованій. Напротивъ, старое солнце, которое растратило весь свой огонь и должно поэтому уступить свое мѣсто новому или само возродиться заново, есть представленіе, глубоко проникающее въ кругъ воззрѣній миѳа о природѣ. Слѣдовательно, процессъ, которому подражаетъ чародѣйство огнемъ, является уже не земнымъ, какъ въ случаѣ съ чародѣйствомъ водой, а небеснымъ, при чемъ, какъ это и всегда бываетъ въ культахъ, возникающихъ изъ миѳа о природѣ, небесныя явленія воспроизводятся въ священныхъ актахъ культа съ цѣлью подчинить ихъ волѣ человѣка. Такимъ образомъ, когда культы плодородія переносятся преимущественно на силы, дарующія тепло и свѣтъ, тѣмъ самымъ подготовляется уже новый шагъ въ области миѳа о природѣ и связанныхъ съ нимъ культовъ, а на дальнѣйшей ступени сюда присоединяется еще противостоящая небеснымъ богамъ область подземныхъ боговъ природы. Они смѣняютъ собой земныхъ демоновъ плодородія и тѣмъ самымъ, конечно, подготовляютъ конецъ преобладанію специфическихъ культовъ плодородія.

То жертвоприношеніе въ огнѣ, при которомъ сжигается земной представитель бога солнца или огня, чтобы на его мѣсто могъ возникнуть новый, очевидно, еще очень тѣсно связано со стадіей перехода къ культу боговъ отъ культа демоновъ, способствующихъ воздѣлыванію полей. Оно тѣмъ менѣе можетъ отрѣшиться отъ этого послѣдняго, что самые акты культа, относящіеся къ обѣимъ областямъ, очевидно, въ свою очередь, ассоціативно воздѣйствуютъ другъ на друга и складываются, такимъ образомъ, въ параллельныя церемоніи, затемняющія тѣ элементы миѳа о природѣ, которые заключались первоначально какъ-разъ въ чародѣйствѣ огнемъ. Это можно прослѣдить въ тѣхъ преобразованіяхъ, которыя наступаютъ вслѣдствіе уничтоженія человѣческихъ жертвоприношеній и которыя обнаруживаютъ вліяніе, аналогичное тому, что мы уже наблюдали въ соотвѣтственныхъ измѣненіяхъ жертвъ, приноси-

мыхъ духамъ предковъ. Уже въ Мексикѣ подъ вліяніемъ многочисленныхъ культовыхъ празднествъ, связанныхъ съ произрастаніемъ хлѣбовъ, произошли замѣщенія въ этомъ смыслѣ. Такъ, на одномъ изъ этихъ празднествъ сначала дѣлалось изъ мака изображеніе бога солнца, затѣмъ сердце этой фигуры пронизывалось стрѣлой, и наконецъ, она разсѣкалась на части и съѣдалась жрецами и королемъ [1],—церемонія, указывающая на практиковавшееся нѣкогда приношеніе въ жертву богу человѣка, мясо котораго затѣмъ потреблялось. Первоначальный мотивъ каннибализма—присвоеніе себѣ душевной силы убитаго—воспроизводится здѣсь на болѣе высокомъ уровнѣ, и мы еще неоднократно встрѣтимся съ его пережитками въ этой формѣ, а именно: не силу другого человѣка, а силу того бога, котораго послѣдній представляетъ, хочетъ усвоить себѣ приносящій жертву. Возможно, конечно, что неодобрительное отношеніе къ каннибализму, развивающееся съ повышеніемъ моральнаго уровня, оказываетъ свое вліяніе въ этой замѣнѣ живого представителя божества его искусственно сдѣланнымъ изображеніемъ. Но это воспроизведеніе человѣческой фигуры въ маковомъ пирогѣ съ неменьшею ясностью намѣчаетъ собой въ то же время переходъ отъ кровавыхъ жертвъ къ растительнымъ, который, въ свою очередь, тѣсно связанъ съ выражающейся въ культахъ плодородія земледѣльческой культурой. И самая эта культура является опять-таки въ значительной мѣрѣ и причиной, и слѣдствіемъ растущаго смягченія нравовъ.

Мы уже неоднократно имѣли случай убѣдиться въ справедливости того общаго принципа, что вездѣ, гдѣ формы культа даютъ картину послѣдовательнаго перехода къ символамъ-замѣстителямъ, дѣйствительность была раньше, чѣмъ символъ. Если мы и въ данномъ случаѣ будемъ строго придерживаться этого принципа, то и сохранившіеся до сихъ поръ культы плодородія и происшедшіе изъ нихъ обряды посѣва и жатвы мы должны будемъ истолковывать, какъ рудименты жертвоприношенія, сопровождавшаго нѣкогда чародѣйство огнемъ. Здѣсь совершенно такъ же, какъ въ мимическихъ плясках или процессіяхъ, самъ человѣкъ выступаетъ въ роли земного демона, который пытается захватить своимъ чародѣйствомъ подобныхъ ему небесныхъ существъ. Но тутъ, вообще говоря, раньше, чѣмъ въ другихъ аналогичныхъ подражаніяхъ, человѣкъ опять вытѣсняется животными или другими объектами-замѣстителями. Такъ, зуни Новой Мексики еще и въ наши дни ту муку, которая только что была употреблена для изображенія демоновъ облаковъ и др., подобныхъ имъ, бросаютъ частью въ воду, частью въ огонь, въ то же время вкушая ее [2]. Равнымъ образомъ въ весеннихъ празднествахъ западныхъ культурныхъ народовъ отмѣченные выше рудименты чародѣйства водой идутъ параллельно остаткамъ чародѣйства огнемъ. Это наблюдается, напримѣръ, въ славянскихъ и германскихъ странахъ, гдѣ поджигаютъ соломой разукрашенное дерево или скатываютъ съ горы въ долину въ видѣ огненнаго колеса зажженную сосну. Въ другихъ мѣстахъ въ началѣ весны два парня изображаютъ зиму и лѣто, при чемъ первый закутывается соломой, второй зелеными вѣтками; тутъ же сжигается представляющее зиму и спеціально для этой цѣли изготовленное соломенное чучело [1]. Въ этомъ послѣднемъ обычаѣ наблюдается, очевидно, измѣненіе первоначальнаго значенія, что очень часто имѣетъ мѣсто, когда священный обрядъ превращается въ простую игру, увеселяющую юношество въ опредѣленное время года: сгорающее соломенное чучело представляетъ теперь уже не старое, пришедшее въ негодность и долженствующее вновь воспламениться, солнце, а зиму, конецъ которой въ весело трепещущемъ пламени здѣсь привѣтствуютъ. Такимъ образомъ, старое жертвоприношеніе въ огнѣ переносится сначала съ человѣка на дерево или соломенное чучело и затѣмъ съ зимняго или лѣтняго солнца, представляемаго въ видѣ живого существа, на символическія изображенія временъ года, пока, наконецъ, не утрачивается и это переносное значеніе, такъ что зажженный огонь остается лишь общимъ выраженіемъ праздничной радости, которую можно отнести къ какому-угодно другому обстоятельству.

¹) Preuss, l. c., стр. 111.
²) M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXIII, стр. 173 и сл.

g. Вліяніе культовъ плодородія на представленія о жертвоприношеніи. Просительныя и благодарственныя жертвоприношенія.

Такъ какъ, согласно всему вышесказанному, чародѣйство огнемъ и чародѣйство водою, несмотря на близкое соприкосновеніе, въ которое они вступаютъ другъ съ другомъ, во многихъ праздничныхъ церемоніяхъ все же имѣютъ совершенно различное происхожденіе, то это несходство ихъ исходныхъ пунктовъ сказывается также и въ неодинаковыхъ отношеніяхъ къ представленіямъ о жертвоприношеніи, въ которыя вступаетъ каждое изъ этихъ чародѣйствъ. Чародѣйство водой остается въ общемъ и цѣломъ дальше отъ этихъ представленій; оно приближается къ нимъ лишь посредствомъ тѣхъ представленій объ очищеніи, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ вызываютъ его соединеніе съ чародѣйствомъ огнемъ. Подъ его вліяніемъ можетъ возникнуть наряду съ главной формой жертвы, приносимой въ огнѣ, также и вторая форма, состоящая въ томъ, что часть урожая бросается въ море или въ мимотекущую рѣку, какъ мы уже видѣли это въ нѣкоторыхъ, идущихъ параллельно другъ другу, жертвахъ въ огнѣ и рѣкѣ, приносимыхъ племенемъ зуни. Аналогично съ этимъ мы находимъ въ рудиментахъ прежнихъ праздниковъ солнцеворота, оставшихся въ европейскихъ жатвенныхъ обычаяхъ, наряду съ сожженіемъ также и бросаніе въ воду дерева, изображавшаго нѣкогда собою демона растительности, или сплетенной изъ колосьевъ куклы [2].

Во всѣхъ этихъ случаяхъ жертвоприношеніе явно возникло изъ чародѣйства. Приносимые въ жертву зерновой хлѣбъ или мука первоначально, какъ это еще ясно показываютъ жертвенные обряды въ американскихъ культахъ плодородія, не имѣютъ нисколько характера благодарственной жертвы спасительнымъ демонамъ, а имѣютъ, наоборотъ, своей цѣлью обезпечить содѣйствіе этихъ демоновъ ближайшимъ посѣву и жатвѣ. Но для

¹) Mannhardt, Wald-und Feldkulte, I, стр. 177 и сл., 462 и сл. Дальнѣйшіе примѣры, относящіеся къ различнымъ странамъ, см. у Frazer'а: The golden Bough², III, стр. 312 и сл.
²) Simrock, Deutsche Mythologie, 5-ое изд., стр. 582. Mannhardt, цит. соч., I, стр. 351 и сл., II, стр. 264 и сл.

этого раньше всего необходимо, чтобы демоны, живущіе въ самомъ произрастающемъ и созрѣвающемъ плодѣ, оставались на этой землѣ. Такимъ образомъ, въ этомъ первобытномъ растительномъ жертвоприношеніи имѣется въ виду не жертвенное растеніе, какъ таковое, а дѣятельные въ ней, по представленію жертвоприносителей, духи произрастанія, которые должны оставаться въ воздѣлываемомъ полѣ для того, чтобы оно снова дало урожай. Поэтому мы и не находимъ въ первоначальныхъ культахъ пашни никакого намека на то, что оставленные на поляхъ плоды и колосья разсматривались, какъ благодарственныя жертвоприношенія духамъ растительности, и даже еще въ аналогичныхъ рудиментахъ, сохранившихся въ современныхъ жатвенныхъ обычаяхъ, мы найдемъ мало указаній на примышленныя къ нимъ, несомнѣнно, лишь позже чувства благодарности. Въ существующемъ въ нѣмецкихъ и славянскихъ странахъ обычаѣ оставлять на полѣ послѣдній снопъ якобы въ качествѣ дара дѣвѣ изъ дерева (Holzfräulein), еще довольно ясно проглядываетъ поэтому болѣе первоначальное представленіе, что помогающіе духи должны оставаться на полѣ для того, чтобы владѣльцы были увѣрены въ ихъ помощи въ будущемъ году, ибо вѣдь дѣва изъ дерева является только маской самихъ демоновъ произрастанія. А въ другихъ случаяхъ, когда сжигаютъ или бросаютъ въ рѣку чучело, изготовленное изъ послѣднихъ сноповъ, дабы получился въ будущемъ году хорошій урожай, передъ нами еще явно выступаетъ чародѣйскій мотивъ прежняго жертвоприношенія [1]). Такимъ образомъ, именно жатвенные обычаи показываютъ, что чародѣйство предшествуетъ жертвоприношенію въ собственномъ смыслѣ этого слова, и что даже и въ послѣднемъ, послѣ его дальнѣйшихъ метаморфозъ, все еще проглядываетъ представленіе о чародѣйствѣ. И здѣсь также измѣненіе значенія, совершившееся подъ вліяніемъ демоновъ неба и миѳа о природѣ, постепенно заслоняетъ въ этихъ первобытныхъ представленіяхъ о жертвоприношеніяхъ мысль о чародѣйствѣ благодаря другимъ развившимся изъ него мотивамъ, но все же никогда не заставляетъ ее совершенно изъ нихъ исчезнуть. Но намѣчается такой переходъ уже во внѣшней формѣ жатвеннаго жертвоприношенія, въ которомъ по мѣрѣ того, какъ въ немъ начинаютъ преобладать небесные демоны, все больше и больше отступаютъ на задній планъ другія формы жертвоприношенія—оставленіе снопа на полѣ или отдача снопа протекающему ручью, пока, наконецъ, не остается одно только сожженіе жертвоприношенія. А затѣмъ эта жертва въ огнѣ, возникшая изъ культа небесныхъ демоновъ растительности, соединяется съ кровавой жертвой; въ связи же съ послѣдней, хлѣбныя и мучныя приношенія могутъ выйти далеко за предѣлы культовъ плодородія и войти составной частью въ самыя различныя жертвенныя дѣйствія и въ особенности, въ наиболѣе значительное въ религіозномъ отношеніи, въ *искупительную жертву*. Но это соединеніе, въ свою очередь, еще больше содѣйствуетъ уничтоженію связи идеи жертвы съ первобытными представленіями о чародѣйствѣ, хотя и оно такъ же мало, какъ переходъ чародѣйскихъ жертвоприношеній въ искупительныя, совершающійся подъ вліяніемъ обычаевъ табу, въ состояніи когда-либо совершенно лишить жертвоприношеніе его магическаго значенія. Безъ этого послѣдняго, связаннаго съ нимъ

[1]) Mannhardt, вышеук. соч., I, стр. 77 и сл., II, стр. 265.

съ самаго его возникновенія, жертвоприношеніе перестало бы быть жертвоприношеніемъ. Не въ томъ поэтому состоитъ вообще эволюція идеи жертвоприношенія, что изъ нея совершенно исчезаетъ представленіе о чародѣйствѣ, а въ томъ, что послѣднее ассимилируетъ другіе элементы, благодаря которымъ оно само дѣлается факторомъ религіозной эволюціи. Съ такого рода элементомъ мы уже познакомились: это—понятіе *искупленія*, благодаря которому первобытное чародѣйское дѣйствіе впервые поднялось на высоту порождаемаго религіозными мотивами жертвеннаго дѣйствія. Для дальнѣйшаго развитія идеи жертвы въ культахъ плодородія вытѣсненіе другихъ, болѣе первобытныхъ формъ жертвоприношенія—оставленія на полѣ, бросанія въ воду—*огневымъ жертвоприношеніемъ* имѣло двоякое значеніе. Во-первыхъ, такое жертвоприношеніе, подобно чародѣйству огнемъ, изъ котораго оно развилось, есть выраженіе растущаго вліянія небесныхъ демоновъ растительности; во-вторыхъ, замѣна кровавыхъ жертвъ приношеніями, цѣнность которыхъ заключается въ томъ, что они являются результатомъ человѣческой работы — замѣна, частью уже начинающаяся въ жертвоприношеніи мертвымъ — получаетъ дальнѣйшее значительное развитіе въ приношеніи полевыхъ плодовъ и изготовленныхъ изъ нихъ жертвенныхъ блюдъ, которыя здѣсь уже предназначены не для душъ умершихъ, какъ въ первобытной жертвѣ мертвымъ, а для демоновъ природы, и затѣмъ, въ дальнѣйшемъ ходѣ развитія этихъ культовъ—для боговъ. Здѣсь этотъ процессъ вліяетъ, въ свою очередь, также и на кровавую жертву. Ибо по мѣрѣ того, какъ культура въ видѣ все бо́льшихъ и бо́льшихъ успѣховъ разведенія полезныхъ животныхъ проникаетъ также и въ жизнь номадовъ, они также начинаютъ смотрѣть на приносимое ими въ жертву животное такъ, какъ смотритъ земледѣлецъ на свое приношеніе, состоящее изъ плодовъ, т.-е., какъ на приношеніе, добытое своимъ собственнымъ трудомъ.

Такимъ образомъ, все способствуетъ переходу первоначальнаго чародѣйскаго жертвоприношенія въ *просительное и благодарственное*. Просьба и благодарность связаны другъ съ другомъ. Нѣтъ благодарственнаго жертвоприношенія, къ которому не примѣшивалась бы уже просьба о дальнѣйшей милости демоновъ и боговъ,—и въ вѣрѣ, что приношеніемъ жертвы обезпечивается успѣхъ этой просьбы и заключается вмѣстѣ съ тѣмъ непрерывная связь съ прежнимъ чародѣйскимъ жертвоприношеніемъ. Но мы такъ рано уже находимъ у земледѣльческихъ культурныхъ народовъ Стараго Свѣта просительное и благодарственное жертвоприношеніе, какъ составную часть ихъ праздниковъ посѣва и жатвы, что дѣлается вполнѣ понятнымъ, почему большей частью эту частную форму распространяли на жертвоприношеніе вообще и, согласно съ этимъ, разсматривали послѣднее съ самаго начала, какъ даръ божеству, о которомъ нужно судить по аналогіи съ мѣновыми и благодарственными подарками, которые люди дѣлаютъ другъ другу. Уже одинъ только взглядъ на ходъ развитія семитическихъ и въ особенности израильскихъ жертвенныхъ культовъ, въ которыхъ первое мѣсто занимаетъ исходящая изъ совершенно другихъ мотивовъ искупительная жертва, показываетъ противорѣчіе этого допущенія фактамъ. Если же мы, наконецъ, разсмотримъ болѣе первобытныя эпохи, въ которыя предварительныя ступени позднѣйшаго жертвеннаго культа выступаютъ передъ нами еще безъ всякой примѣси мо-

тивовъ, принадлежащихъ болѣе высокой культурѣ, то у насъ не останется никакого сомнѣнія, что именно та форма жертвоприношенія, въ которой видятъ прообразъ жертвоприношенія вообще, именно просительная и благодарственная жертва, представляетъ собою, наоборотъ, позднѣйшую форму, предполагающую глубочайшее измѣненіе значенія. Поэтому вмѣсто того, чтобы переносить на всѣ жертвенные культы понятіе о жертвоприношеніи современныхъ культурныхъ народовъ или образованное посредствомъ раціонализирующей популяризаціи его понятіе подарка, мы должны, наоборотъ, исходить изъ тѣхъ значеній, которыя жертвоприношеніе имѣетъ тамъ, гдѣ оно намъ встрѣчается, какъ отщепляющійся отъ чародѣйскаго акта первобытнаго человѣка общій обычай.

Здѣсь можно ясно различить три исходныхъ пункта жертвоприношенія. Первымъ исходнымъ пунктомъ является снаряженіе мертвыхъ при похоронахъ. Оно возникаетъ, вѣроятно, уже въ самой ранней его формѣ изъ сочетанія двухъ мотивовъ: изъ желанія снабдить мертваго средствами, въ которыхъ нуждается его остающаяся въ тѣлѣ душа, и изъ стремленія успокоить демона, въ который переходитъ эта душа, дабы предохранить отъ несчастія оставшихся въ живыхъ. Первый мотивъ лежитъ еще по ту сторону идеи жертвоприношенія, а второй уже совершенно входитъ въ область этой идеи, лишь онъ поэтому превращаетъ снабженіе трупа пищей и другими средствами жизни въ первобытнѣйшую форму жертвоприношенія: въ жертвоприношеніе мертвымъ. Вторымъ исходнымъ пунктомъ являются представленія о табу. Имъ соотвѣтствуетъ желаніе очищенія и искупленія. При этомъ миѳологическія представленія о характерѣ вины, которая должна быть искуплена, лежатъ сначала совершенно внѣ религіозно-нравственной сферы, но затѣмъ постепенно все больше и больше переходятъ въ нее. Такимъ образомъ, возникаетъ, какъ вторая важная форма жертвоприношенія, искупительная жертва, которая въ ея тѣсномъ отношеніи къ представленіямъ о нечистомъ и святомъ еще ясно носитъ на себѣ слѣды своего происхожденія изъ табу. Третій исходный пунктъ лежитъ, наконецъ, въ культахъ плодородія. Здѣсь повторяется на высшей ступени тотъ мотивъ пріобрѣтенія благосклонности демоническихъ силъ, который въ болѣе грубой и индивидуальной формѣ лежитъ уже въ основаніи жертвоприношенія мертвымъ. Такъ какъ это проявленіе благосклонности состоитъ въ помощи оказываемой демонами произрастанія человѣческой работѣ, направленной на удовлетвореніе необходимѣйшихъ жизненныхъ потребностей, то жертвоприношеніе становится просительнымъ и благодарственнымъ, которое вмѣстѣ съ искупительной жертвой господствуетъ отнынѣ во всемъ жертвенномъ культѣ. Но поскольку съ этой жертвой все больше и больше начинаютъ обращаться къ небеснымъ демонамъ растительности, въ немъ, какъ и въ сопутствующихъ ему литургическихъ формахъ все больше и больше усиливаются представленія о величіи и огромномъ могуществѣ этихъ небесныхъ демоновъ, и, такимъ образомъ, этого рода жертвоприношенія въ значительной степени способствуютъ переводу самихъ этихъ демоновъ въ рангъ небесныхъ боговъ. Дальнѣйшую эволюцію жертвоприношенія мы будемъ поэтому разсматривать тамъ, гдѣ будемъ говорить о миѳѣ о природѣ и вырастающихъ изъ него религіозныхъ представленіяхъ. Здѣсь же

мы должны были лишь указать тѣ исходные пункты и формы этой богатой послѣдствіями эволюціи, которые еще лежатъ въ предѣлахъ культа демоновъ.

h. Вліяніе культовъ плодородія на нравы и обычаи.

Какъ воздѣлываніе земли обозначало собою первый рѣшительный шагъ культуры вообще, такъ и воспоминанія, связанныя съ наиболѣе ранними формами обработки земли и представленіями, составленными себѣ первобытнымъ человѣкомъ о созрѣваніи и ростѣ посѣва и вліяніяхъ, отъ которыхъ зависитъ хорошій урожай пищевыхъ продуктовъ, добываемыхъ имъ изъ почвы своимъ собственнымъ трудомъ, повидимому, вкоренились также прочнѣе всякихъ другихъ воспоминаній. Но почему, такъ можно спросить, именно здѣсь первобытныя представленія и связанные съ ними культы, хотя и въ совершенно измѣненной формѣ, больше всякихъ другихъ представленій сохраняются въ памяти культуры, давно уже переросшей эту первоначальную свою стадію? Этой живучести аграрныхъ культовъ и ихъ пережитковъ, очевидно, содѣйствуютъ два обстоятельства. Съ одной стороны, не вычислимыя напередъ, совершенно независимыя отъ его собственной дѣятельности случайности, заставляютъ человѣка приписывать въ этой области болѣе, чѣмъ во всякой другой, успѣхъ и неуспѣхъ своихъ усилій не собственной работѣ, а благосклонности или неблагосклонности демоновъ. Для первобытнаго земледѣльца случайности погоды представляютъ поэтому явленія того же порядка что и непредотвратимое заболѣваніе. И тамъ и здѣсь всѣ бѣдствія отъ демоновъ, но въ земледѣліи отъ демоновъ же—всѣ удачи. Эта двойственная природа полевыхъ демоновъ поднимаетъ ихъ вскорѣ на болѣе высокую ступень. Теперь дѣло уже идетъ не только о томъ, чтобы удержать зложелательныхъ духовъ вдали отъ поля, а выступаетъ на первый планъ противоположный мотивъ: настроить благосклонно духовъ плодородія и погоды, чтобы они пришли на помощь въ ихъ работѣ тѣмъ, которые дѣйствуютъ въ самомъ посѣвѣ, и ободрить къ дѣятельности небесныхъ демоновъ, дающихъ почвѣ дождь и солнечный свѣтъ. Съ другой стороны, работа землепашца наиболѣе неизмѣнная въ отношеніи мѣста и времени. Привлеченіе домашняго земледѣльческаго скота и улучшеніе земледѣльческихъ орудій такъ же мало существенно измѣнило связь посѣва и жатвы со смѣной времени года, какъ и зависимость земледѣльца отъ благопріятной и неблагопріятной погоды. Праздники посѣва, жатвы и солнцеворота сопровождаютъ поэтому воздѣлываніе почвы съ самаго ранняго его начала. Всѣ эти праздники представляютъ собою первоначально чародѣйскіе культы, имѣвшіе до тѣхъ поръ, пока нѣкоторая забота посвящалась лишь посѣву, а все остальное предоставлялось естественнымъ силамъ самой почвы, главнымъ образомъ, въ виду самихъ демоновъ плодородной почвы, къ которымъ человѣкъ присоединяется въ качествѣ ихъ помощника въ фаллическихъ танцахъ и другихъ церемоніяхъ, имѣющихъ силу способствовать плодородію. Двѣ причины вызываютъ потомъ установленіе обратнаго порядка отношенія между человѣкомъ и демонами: первая причина состоитъ въ выступающемъ на первый планъ могуществѣ небесныхъ демоновъ растительности, а другая причина—въ бóльшихъ требованіяхъ, которыя человѣкъ ставитъ своей собственной работѣ. Теперь поэтому уже не человѣкъ подбадриваетъ полевыхъ демоновъ въ ихъ дѣятель-

ности, а они становятся невидимыми помощниками человѣка въ его работѣ, и онъ, подъ давленіемъ этого представленія, превращаетъ также и небесныхъ демоновъ въ духовъ-помощниковъ, которые въ томъ случаѣ, когда культы пашни сливаются съ культомъ предковъ, превращаются для него въ скрывающихся за облаками помогающихъ ему предковъ.

Всѣ эти представленія въ общемъ исчезаютъ въ обратномъ порядкѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаютъ, но значительно медленнѣе, связанные съ ними культы. Пришедшіе послѣдними демоны растительности, небесные демоны, исчезаютъ раньше всѣхъ; на смѣну имъ приходятъ небесные боги, обширная область власти которыхъ дѣлаетъ ихъ выше исключительной заботы о почвѣ. Гораздо дольше держатся демоны самой пашни; въ качествѣ призраковъ, они, подобно прочимъ носящимся по лѣсамъ и полямъ существамъ, изъ которыхъ они, вѣроятно, произошли и съ которыми они иногда снова сливаются, выживаютъ до болѣе поздней культуры. Въ этомъ такіе сохранившіеся еще въ современныхъ народныхъ вѣрованіяхъ духи, какъ „хлѣбный козелъ“, „хлѣбная мать“ и т. п., слѣдуютъ общему принципу, согласно которому наиболѣе первобытныя миѳологическія представленія сохраняются всего дольше, потому что остаются условія, при которыхъ могутъ создаться новыя представленія подобнаго рода и, слѣдовательно, также и условія сохраненія старыхъ традиціонныхъ представленій, какъ бы ни измѣнились другіе миѳологическіе и религіозные элементы, съ которыми они могутъ соединяться.

Способъ продолженія существованія культовъ плодородія характерно отличается отъ вышеуказаннаго способа продолженія существованія самихъ демоновъ плодородія. Первые раньше всего устойчивѣе послѣднихъ. Вѣдь въ нихъ не только сохранилось воспоминаніе о незначительныхъ и призрачныхъ демонахъ плодородной земли, но еще наряду съ ними и еще больше ихъ продолжаютъ жить, въ особенности въ большихъ праздникахъ посѣва, жатвы и солнцеворота, небесные демоны, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ широко распространенные отзвуки стараго чародѣйства водою и огнемъ. При этомъ, однако, эти культы подверглись такому коренному измѣненію значенія, что отъ ихъ первоначальнаго содержанія ничего другого почти не осталось, кромѣ внѣшней связи съ опредѣленнымъ временемъ года или съ нѣкоторыми явленіями, правильно возвращающимися вмѣстѣ съ полевой работой, въ особенности, съ уборкой хлѣба, между тѣмъ какъ самые культы превратились лишь въ проявленія праздничнаго веселья. Если, несмотря на это, и такіе обычаи, какъ, напримѣръ, крещеніе водою дѣвы дождя (des Regenmädchens) или сожженіе соломеннаго чучела весною, долго пережили давно исчезнувшіе культы, на которые они указываютъ, то общее условіе возможности этого явленія заключается въ концѣ концовъ въ свойственной каждому производящему сильное впечатлѣніе дѣйствію тенденціи къ повторенію, защищающей его отъ исчезновенія и содѣйствующей тому, что оно гораздо дольше сохраняется, чѣмъ болѣе текучія представленія. Представленіе исчезаетъ, когда перестаютъ дѣйствовать условія его возникновенія. Дѣйствія же, съ которыми мы сжились, уже въ индивидуальной жизни повторяются даже въ томъ случаѣ, если они стали безцѣльными, по привычкѣ, при чемъ мы не даемъ себѣ отчета въ томъ, зачѣмъ совершаемъ эти дѣйствія. Тамъ же, гдѣ такія дѣйствія сдѣлались составными частями общаго обычая, въ ихъ основаніи ложатся новые

мотивы, когда улетучиваются мотивы, по которымъ они первоначально возникли; эти новые мотивы, согласно общимъ законамъ ассимилятивнаго измѣненія значенія, сначала присоединяются къ первоначальнымъ мотивамъ, а затѣмъ могутъ иногда соединяться еще съ другими мотивами, пока, наконецъ, дѣйствіе получаетъ совершенно другой смыслъ, хотя оно по своей формѣ не подвергается никакому существенному измѣненію [1]). Но это измѣненіе значенія въ области обычая становится такимъ бросающимся въ глаза явленіемъ по сравненію съ аналогичнымъ процессомъ въ области языка благодаря тому обстоятельству, что внѣшнее дѣйствіе, представляющее собою, подобно звуковому составу слова, сравнительно постоянную форму, въ этомъ случаѣ относится куда менѣе безразлично къ своему содержанію, чѣмъ звукъ къ понятію. Въ послѣднемъ случаѣ звукъ сдѣлался лишь внѣшнимъ символомъ новаго содержанія, символомъ, которому мы, какъ таковому, вообще не приписываемъ больше никакого значенія. Съ дѣйствіемъ, наоборотъ, и въ особенности съ совершаемымъ съ нѣкоторой помпезной торжественностью культовымъ дѣйствіемъ связано никогда не могущее исчезнуть отношеніе къ какому-нибудь содержанію. Если поэтому самое торжество потеряло это содержаніе, то форма прежняго культового дѣйствія остается, какъ выраженіе, которое нельзя объяснить ближайшимъ еще имѣющимся въ сознаніи поводомъ и которое ощущается, какъ постоянная загадка. Въ такихъ случаяхъ всегда существуетъ опасность, что для того, чтобы сдѣлать это дѣйствіе хоть до нѣкоторой степени понятнымъ, его будутъ объяснять подставленными подъ него мотивами, которые будутъ приведены въ какую-нибудь символическую связь съ непосредственными поводами. Въ этомъ смыслѣ средневѣковая церковь перетолковала дошедшіе до насъ отъ языческихъ временъ обычаи пасхальнаго и лѣтняго огня (Sommerfeuer), но она, помимо этого, ввела ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ составъ христіанскаго культа. Такъ, напримѣръ, она привела въ связь чародѣйство огнемъ праздника солнцеворота или Пасхи со свѣтомъ, который пришелъ въ міръ черезъ Іисуса (Еванг. отъ Іоанна, I, 5—9), въ чародѣйствѣ водою она видѣла подражаніе христіанскому крещенію и т. д. Основой этихъ перетолкованій служитъ другая, болѣе первоначальная, ассоціація, которая, вѣроятно, уже существовала въ дохристіанскую эпоху развитія этихъ обычаевъ. Чародѣйство водою и огнемъ напоминало о двухъ формахъ очищенія, и между ними благодаря этому получилось отношеніе соподчиненности, которое первоначально было имъ совершенно чуждо. Вѣроятно, лишь благодаря этому получилась также та одинаковая ихъ связь со смѣной временъ года, которая имъ—по крайней мѣрѣ, чародѣйству водой—была первоначально совершенно чужда. Если въ южно-нѣмецкій праздникъ дня лѣта (Sommertagfest) зима въ видѣ соломеннаго человѣка, а лѣто въ видѣ человѣка въ одеждѣ изъ зеленой листвы шествуютъ вмѣстѣ по улицамъ, то здѣсь ясно выраженъ результатъ этого прогрессирующаго измѣненія значенія. Никто при этомъ уже больше не думаетъ о томъ, что эти двѣ символическихъ фигуры первоначально не имѣли ничего общаго между собою и что онѣ когда-то представляли собою не шутливые символы, а имѣющія очень серьезный смыслъ реальности. Въ дѣйствительности, шествующій въ одеждѣ изъ зеленой листвы

[1]) Ср. Völkerpsychologie, т. 2-ой, 2-ое изд., стр. 517 и сл.

отрокъ является прямымъ потомкомъ полевого демона растительности, а шествующій возлѣ него соломенный человѣчекъ имѣетъ своимъ предкомъ сбрасываемое съ горы въ долину горящее дерево, которое являлось представителемъ состарѣвшагося солнца, а въ еще болѣе отдаленное время, — представителемъ человѣка, котораго приносили въ жертву, сжигая его на огнѣ. Поэтому тамъ, гдѣ эти обычаи остались ближе къ своему происхожденію, они еще и теперь отдѣляются другъ отъ друга, и бо́льшая живучесть демоновъ пашни сказывается вмѣстѣ съ тѣмъ въ томъ, что чародѣйство водою мы все еще встрѣчаемъ въ формахъ, въ которыхъ, если и исчезло представленіе о демонѣ, то все же осталось представленіе о чародѣйствѣ, между тѣмъ какъ этого уже нельзя сказать о чародѣйствѣ огнемъ. Если еще и теперь въ Мазуріи, Румыніи и въ другихъ земледѣльческихъ странахъ восточной Европы во время жатвы послѣднюю возвращающуюся изъ поля работницу украшаютъ вѣнкомъ изъ колосьевъ, при чемъ другіе слуги у дверей дома обливаютъ ее нѣсколько разъ водой, то, правда, давно забыто, что нѣкогда эта работница представлялась воплощеніемъ демона растительности, но все еще осталось вѣрованіе, что обливаніе водою есть чародѣйство, являющееся ручательствомъ хорошаго урожая въ будущемъ году [1]). Солнечное же колесо или сжигаемый въ качествѣ представителя стараго солнца соломенный человѣчекъ, напротивъ, превратились въ концѣ концовъ въ простой потѣшный огонь, который даже миѳологи въ лучшемъ случаѣ толкуютъ, какъ символъ движенія солнца. Подтвержденіе такого пониманія видятъ большей частью также и въ томъ, что древнеязыческій обычай зажиганія огня посредствомъ верченія палки въ дырѣ деревяннаго диска — обычай, который вмѣстѣ съ соединяющейся съ нимъ церемоніей катанія горящаго диска былъ, вѣроятно, предшественникомъ огней майской и ивановой ночи — кажется безспорно такимъ символомъ [2]). Но такъ какъ, согласно сѣверному преданію, зажиганіе этого огня сопровождалось нѣкогда сожженіемъ куклы въ человѣческомъ образѣ, и такое сожженіе, кромѣ того, исполнялось, какъ торжественный обычай, также и тамъ, гдѣ не существовала традиція зажиганія огня, то все говоритъ за то, что здѣсь, подобно тому, какъ нѣкогда въ Мексикѣ, эти два акта, сожженіе человѣка или изображающей его фигуры и зажиганіе огня по старому обычаю сверленія, представляли собою идущія рука объ руку части одной и той же церемоніи, воспроизводившія смерть стараго и рожденіе новаго солнца для того, чтобы посредствомъ этого чародѣйства получить для полей благодатную милость новаго солнца. И въ самомъ дѣлѣ, лишь такой практическій интересъ, какой лежитъ вообще въ основаніи такихъ чародѣйскихъ колдованій, можетъ порождать подобныя формы культа. Культовыя дѣйствія вообще никогда не возникаютъ, какъ символы, существующіе лишь такъ себѣ, безъ всякой цѣли, или имѣющіе своей цѣлью лишь наглядное изображеніе воспринимаемыхъ небесныхъ явленій. Ихъ можетъ породить лишь стремленіе достигнуть желанной цѣли посредствомъ этихъ церемоній. Но это стремленіе находитъ здѣсь, какъ и въ чародѣйствѣ водой, свой субстратъ въ представленіи, что подражаніе извѣстному процессу оказываетъ благопріятное дѣйствіе на самое явленіе, точно также, какъ человѣкъ, облеченный знаками демонической власти, чувствуетъ въ себѣ самомъ частицу той силы, которая присуща этой власти. Брошенный въ огонь человѣкъ превращается поэтому въ демона огня, а жрецъ, зажигающій огонь, содѣйствуетъ возникновенію новаго солнца. Судя по всему характеру такихъ первобытныхъ чародѣйскихъ представленій и также по характеру тѣхъ явленій природы, съ которыми они находятся въ связи, нужно считать вѣроятнымъ, что оба дѣйствія были первоначально лишь различными изображеніями одного и того же событія. Старое солнце, зажигаясь снова, превращается въ новое солнце: точно также бросаемый въ огонь человѣкъ есть представитель обѣихъ фазъ этого процесса, а сопутствующее полученіе огня посредствомъ сверленія повторяетъ лишь вторую, болѣе важную, фазу. Такое удвоеніе культовыхъ символовъ представляетъ собою частое явленіе въ культахъ, развившихся изъ миѳа о природѣ — а вышеописанныя церемоніи вѣдь уже всюду переходятъ въ область этихъ культовъ — что вполнѣ объясняется сложнымъ характеромъ ихъ, часто возникшихъ въ различное время, составныхъ частей.

[1]) Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, стр. 214.

[2]) A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, 1859, стр. 50. Mannhardt, вышепривед. соч., стр. 518 и сл.

i. *Первоначальныя совпаденія между культами плодородія и ихъ странствованія.*

Такъ какъ представленія о демонахъ растительности, благодаря занимаемому послѣдними своеобразно двойственному положенію земныхъ и небесныхъ духовъ растительности, все еще до нѣкоторой степени причастны общему однообразію формы представленій о душахъ и демонахъ, и такъ какъ культы плодородія, вслѣдствіе ихъ всюду повторяющейся связи съ полевой работой и со смѣной временъ года, сохраняютъ сравнительно постоянный характеръ, то этимъ въ общемъ вполнѣ удовлетворительно объясняются значительныя совпаденія въ этой области миѳологическихъ представленій и культовыхъ дѣйствій; этимъ также объясняется тотъ фактъ, что ихъ пережитки встрѣчаются во всѣхъ другихъ отношеніяхъ въ совершенно различныхъ между собою условіяхъ культуры. Пока доказательство существованія такого сходства ограничивается народами, между которыми есть связь общаго происхожденія или существовали съ раннихъ временъ очень оживленныя сношенія, можно все еще высказывать ту мысль, что эти совпадающія черты представляютъ собою очень древнее, возникшее еще въ то время, когда эти народы еще не отдѣлились другъ отъ друга, общее достояніе, или что онѣ перешли отъ одного народа къ другому, и только мы теперь уже не можемъ указать ихъ общаго мѣста происхожденія. Изъ этой точки зрѣнія исходилъ вначалѣ въ самомъ дѣлѣ Маннгардтъ, когда онъ, предпринявъ свое прекрасное собраніе представленій и обычаевъ, связанныхъ съ прежними лѣсными и полевыми культами германскихъ племенъ, убѣдился, что въ нихъ встрѣчаются самыя неожиданныя аналогіи съ преданіями сосѣднихъ народовъ и также съ соотвѣтствующими культами древнихъ грековъ и римлянъ [1]). Но этотъ не-

[1]) Срав. интересное сообщеніе, которое дѣлаетъ самъ Маннгардтъ въ предисловіи ко второму тому своей книги «Wald-und Feldkulte» (стр. XXVII и сл.) о ходѣ своихъ занятій.

утомимый изслѣдователь къ концу своей жизни самъ усомнился въ томъ широкомъ примѣненіи, которое, повидимому, получала въ этомъ случаѣ гипотеза странствованія, и не потому что оказалось слишкомъ мало совпаденій, а потому, что ихъ оказалось слишкомъ много. Дальнѣйшія открытія этнологическихъ источниковъ дѣйствительно такъ подтвердили это предположеніе, какъ этого нельзя было и ожидать. Здѣсь, правда, заявляютъ свои права различныя особенности расы и культуры, но онѣ обыкновенно проявляются только въ той особенной окраскѣ, которую онѣ повсюду придаютъ явленіямъ, возникшимъ первоначально по одинаковымъ мотивамъ. Въ основныхъ мотивахъ эти явленія, напротивъ, показываютъ такое однообразіе, какого мы не встрѣтимъ ни въ какой другой миѳологической области, за исключеніемъ развѣ общихъ представленій о душахъ и духахъ. Если жрецы дождя племени зуни, надѣвъ на себя глиняныя маски, проходятъ мимо домовъ, чтобы ихъ обливали съ крышъ водой, и если въ европейскихъ странахъ возвращающуюся съ жатвы работницу или другую дѣвушку, украшенную вѣнкомъ изъ колосьевъ и листвой, окропляютъ водой или погружаютъ въ близко протекающій ручей, то каждый изъ этихъ обычаевъ носитъ, правда, мѣстный колоритъ, но во всемъ существенномъ, вплоть до глиняной маски и жатвеннаго вѣнка, которые и въ томъ и въ другомъ обычаѣ должны характеризовать обливаемыхъ, какъ представителей земныхъ демоновъ растительности, эти обычаи совпадаютъ другъ съ другомъ. Если, дальше, въ сѣверный праздникъ солнцеворота добываютъ огонь посредствомъ сверленія, чтобы затѣмъ сжечь соломенную куклу, и если въ древней Мексикѣ въ великій праздникъ сверленія огня кладутъ зажженный кусокъ дерева на груди человѣка, который долженъ быть сожженъ на огнѣ, то разница между этими двумя обычаями, повидимому, лишь въ томъ, что одна часть церемоніи осталась въ одномъ мѣстѣ страшной дѣйствительностью, а въ другомъ лишь еще символизируется замѣщающимъ ее соломеннымъ чучеломъ. Но смыслъ въ обоихъ случаяхъ, очевидно, одинъ и тотъ же. Такимъ культамъ, слѣдовательно, вовсе не нужно странствовать, потому что они повсюду могутъ возникнуть изъ однихъ и тѣхъ же основныхъ мотивовъ, независимо другъ отъ друга. Частныя формы проявленія мотивовъ могутъ, однако, странствовать тамъ, гдѣ для этого открыты дороги. Какъ и во всѣхъ другихъ подобныхъ случаяхъ, такъ и здѣсь, не совпаденіе основныхъ мотивовъ, а, наоборотъ, совпаденіе сравнительно болѣе безразличныхъ второстепенныхъ составныхъ частей обычая должно служить указаніемъ на его возникновеніе въ одномъ только мѣстѣ и, слѣдовательно, на внѣшнее его перенесеніе. Если, напр., вышеупомянутый жатвенный обычай крещенія водой дѣвы дождя исполняется въ совершенно одинаковой формѣ какъ въ восточной Пруссіи, такъ и въ Румыніи, Венгріи и другихъ европейскихъ странахъ,—а именно такъ, что украшаютъ одну изъ послѣднихъ возвращающихся съ поля работницъ жатвеннымъ вѣнкомъ, и затѣмъ, при входѣ въ домъ ее встрѣчаютъ другіе слуги воднымъ крещеніемъ, то мы едва ли предположимъ, что обычай въ этой особой формѣ возникъ самостоятельно въ каждой изъ этихъ странъ. Но онъ могъ тѣмъ легче распространяться изъ одной страны въ другую, чѣмъ больше ему уже шли навстрѣчу родственныя воззрѣнія и сходные обычаи. Такимъ образомъ, здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ вѣры въ души и въ демоновъ,

переплетаются всюду между собою одинаковые задатки, различныя формы, которыя они получили въ обычаѣ и культѣ, и сношенія народовъ другъ съ другомъ. Но такъ какъ вліяніе послѣднихъ находитъ свою опору въ первоначально уже существующемъ совпаденіи, то можетъ случиться, что въ борьбѣ различныхъ формъ выраженія одного и того же обычая побѣдитъ, наконецъ, одна изъ этихъ формъ, та, которой способствуютъ внутреннія и внѣшнія условія.

5. Демоны-покровители отдѣльныхъ областей культуры.

a. Общій характеръ демоновъ культуры.

Гдѣ только въ нашемъ распоряженіи ни имѣются свидѣтельства развитія вѣры въ демоновъ, тамъ мы видимъ, что раньше всего возникъ образъ злого демона, порожденный аффектами страха и ужаса. Мы можемъ прослѣдить этотъ образъ вплоть до времени первыхъ зачатковъ вѣры въ душу, и еще теперь о немъ намъ напоминаетъ общее выраженіе „демоническій“. Страхъ, который внушаетъ первобытному человѣку смерть, преобразовывается для него въ гибельное могущество души мертвеца. Болѣзнь и другія бѣдствія онъ считаетъ дѣломъ зложелательныхъ демоновъ или злого колдовства его врага, распоряжающагося демоническими силами. Въ вѣрѣ въ призраки и колдовство этотъ жуткій характеръ всего демоническаго сохраняетъ свое господство вплоть до настоящаго времени, и кровавыми знаками вписала вѣра въ дьявола и колдуновъ образъ злого демона въ исторію культуры прошлыхъ вѣковъ.

Постепенно, однако, изъ этой мрачной области сталъ выступать болѣе свѣтлый образъ демона-покровителя. Зачатки этого образа мы, правда, тоже встрѣчали очень рано. Уже въ первобытномъ культѣ души тихо звучитъ наряду съ преобладающимъ страхомъ также и нотка упованія на то, что умершій окажетъ помощь въ борьбѣ и несчастіи. Но къ настоящей жизни такія надежды пробуждаются лишь вмѣстѣ съ тѣми превращеніями психе, изъ которыхъ возникаетъ животное, представляющее душу. Послѣ того, какъ живое присутствіе животнаго одержало побѣду надъ живущими лишь въ быстро изглаживающихся воспоминаніяхъ душами умершихъ, культъ животнаго-тотема принимаетъ болѣе высокую форму культа душъ, а изъ послѣдняго, послѣ того, какъ постепенно исчезаетъ образъ животнаго-предка, возникаетъ культъ предковъ въ настоящемъ смыслѣ, который придаетъ демону-покровителю человѣческую форму и приводитъ къ дальнѣйшему развитію этого представителя. Въ лицѣ животнаго-тотема, какъ покровителя племенъ, родовъ, и, наконецъ, отдѣльнаго человѣка, демонъ-покровитель впервые превратился изъ спасителя на одинъ моментъ въ объектъ постояннаго культа, соединяющій различныя области жизни съ ихъ многообразно-переплетающимися интересами. На этой основѣ культъ предковъ способствуетъ затѣмъ развитію выдѣляющейся изъ орды и клана отдѣльной семьѣ, а также поднимающейся одновременно съ этимъ надъ первыми и постепенно ихъ вытѣсняющей племенной организаціи въ подчиненныхъ и соподчиненныхъ культовыхъ союзахъ, каждый изъ которыхъ нуждается въ своихъ особыхъ покровительствующихъ силахъ.

Послѣднимъ рѣшительнымъ шагомъ на пути этого развитія является, наконецъ, выступающее вмѣстѣ съ возникновеніемъ постоянныхъ поселеній господство культовъ плодородія; въ нихъ соединяются тѣ два мотива, которые отнынѣ останутся наиболѣе сильными, какъ въ области культуры, такъ и въ области культа: почва, которая даетъ отдѣльному человѣку увѣренность и средства къ существованію, съ которой онъ чувствуетъ себя, подобно деревьямъ, горамъ и животнымъ мѣстности, составляющимъ одно и то же тѣло, и положеніе въ жизни, работа и занятіе, которыя приковываютъ его къ этой почвѣ. Изъ этого проистекаетъ все большее и большее распространеніе демоновъ-покровителей во всѣхъ областяхъ жизни, посредствомъ совмѣстнаго дѣйствія культа и культуры, давшаго начало возникновенію культовъ животныхъ-тотемовъ и духовъ растительности. Такимъ образомъ, слѣдуя ходу отдѣленія другъ отъ друга культурныхъ благъ, образуется множество духовъ-покровителей, которые сначала раздѣляются, подобно людямъ, на духовъ отдѣльныхъ занятій, и, наконецъ, берутъ подъ особое покровительство также и различныя стороны и акты человѣческой дѣятельности или орудія, которыми она совершается, и мѣста, съ которыми она связана. Такимъ образомъ, идутъ параллельно, но противоположно другъ другу двѣ тенденціи: проявившаяся уже, какъ мы видѣли, въ культахъ плодородія тенденція къ все большему и большему распространенію культа на всѣ области жизни, благодаря чему демоны превращаются въ боговъ, и другая, противоположная тенденція къ увеличенію числа духовъ-покровителей, оказывающихъ человѣку помощь во всѣхъ его дѣйствіяхъ и обстоятельствахъ; а такъ какъ эти духи ему ближе боговъ, то послѣднимъ никогда не удается вполнѣ вытѣснить первыхъ.

Но такъ какъ подъ вліяніемъ этихъ демоновъ, какъ это уже показываютъ и культы плодородія, пріобрѣтаетъ все больше и больше силы идея покровительства, оказываемаго сверхчеловѣческими существами, то и сами демоны содѣйствуютъ возникновенію представленій о богахъ. Тѣмъ свойствомъ, которое ставитъ вѣру въ боговъ выше представленій низшаго анимизма о духахъ и чародѣйствѣ, а именно свойственнымъ этой вѣрѣ упованіемъ на вмѣшательство спасительныхъ силъ, боги, главнымъ образомъ, обязаны духамъ-покровителямъ, въ которыхъ подъ давленіемъ настоятельной потребности въ помощи большей частью превратились страшные демоны предшествующей эпохи. Свое рѣшительное выраженіе это измѣненіе взглядовъ опять-таки находитъ въ ж е р т в о п р и н о ш е н і и, которое въ своихъ двухъ наиболѣе совершенныхъ формахъ, именно искупительной жертвы и просительной и благодарственной жертвы, можетъ возникнуть лишь въ этой области вѣры въ демоновъ-покровителей и затѣмъ переносится отъ нихъ на боговъ. Ибо именно понятіе покровительства въ его распространяющемся на всѣ жизненныя обстоятельства значеніи поднимаетъ эти двѣ формы жертвоприношенія, одна изъ которыхъ возникла изъ тотемистическихъ представленій о табу, а другая — изъ культовъ плодородія на уровень связанныхъ другъ съ другомъ, взаимно дополняющихъ другъ друга составныхъ частей идеи жертвоприношенія вообще. Отнынѣ жертвоприношеніе все больше и больше соединяетъ въ себѣ обѣ цѣли: оно имѣетъ цѣлью пріобрѣсти покровительство демоновъ или тамъ, гдѣ это покровительство уже проявилось, обезпечить его для будущаго времени и также искупить вину, благодаря которой могло бы теряться право на такое покровительство. Въ первомъ смыслѣ оно — просительная и благодарственная жертва, во второмъ смыслѣ оно—искупительная жертва. Этимъ двумъ сторонамъ идеи жертвоприношенія соотвѣтствуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ двойственный характеръ самихъ демоновъ. Послѣдніе соединяютъ въ себѣ добрую, благодѣтельную, и злую, устрашающую, сущности. Они защищаютъ вѣрнаго, показавшаго свое рвеніе въ служеніи имъ, и они страшатъ невѣрнаго, который забываетъ ихъ или провинился передъ ними. Такимъ образомъ, въ этой распространяющейся на всѣ области жизни вѣрѣ въ демоновъ коренятся два важныхъ понятія, понятіе б л а г о ч е с т і я и понятіе с п р а в е д л и в о с т и: первое, какъ лучшее качество самого вѣрующаго, а второе, какъ лучшее качество бдящихъ надъ нимъ и покровительствующихъ ему силъ. Свое дальнѣйшее развитіе эти качества получаютъ лишь въ жертвенномъ культѣ и въ представленіяхъ о богахъ, возникшихъ изъ ассимиляціи представленій о демонахъ благодаря миѳу о природѣ. Но начатки этого религіознаго развитія имѣются уже налицо въ предѣлахъ самыхъ представленій о демонахъ, заключаясь въ сліяніи двухъ мотивовъ жертвоприношенія и въ идущемъ съ этимъ рука объ руку развитіи представленія о вызывающемъ аффекты, какъ страха, такъ и надежды, двойственномъ характерѣ демоновъ.

b. Отношеніе демоновъ-покровителей къ богамъ.

Теперь самъ собою возникаетъ вопросъ, не носитъ ли уже такого рода культъ демоновъ во всѣхъ его существенныхъ чертахъ характера р е л и г і и, и не носятъ ли, согласно съ этимъ, также и демоны-покровители характера б о г о в ъ? На первый изъ этихъ вопросовъ можно дать безусловно утвердительный отвѣтъ. Что здѣсь, какъ уже въ обычаяхъ табу и въ культахъ плодородія, имѣются значительные начатки религіознаго развитія, — этого нельзя отрицать. Но этимъ отнюдь еще не сказано, что и на второй вопросъ нужно также дать утвердительный отвѣтъ. Ибо именно здѣсь становится въ первый разъ ясно, что понятія религія и богъ отнюдь не необходимо совпадаютъ другъ съ другомъ. Если мы не хотимъ превратить понятіе бога въ нѣчто совершенно неопредѣленное и неуловимое, то мы должны будемъ придерживаться т р е х ъ признаковъ, съ которыми оно всюду связано, считаясь съ продѣланной имъ въ миѳологіи древнихъ культурныхъ народовъ эволюціей: признака л и ч н о с т и, признака с в е р х ч е л о в ѣ ч е с к а г о могущества и признака с в е р х м і р о в о г о с у щ е с т в о в а н і я.

Первое изъ этихъ свойствъ, л и ч н о с т ь, богъ раздѣляетъ съ индивидуальной душой. Подобно тому какъ послѣдняя связана съ отдѣльнымъ человѣческимъ тѣломъ, такъ и представленіе о богѣ является въ общемъ представленіемъ о тѣлесной, чувственной личности. Но лишь опредѣленно выраженная, покоящаяся на нѣкоторыхъ постоянныхъ духовныхъ свойствахъ, сущность сообщаетъ этой тѣлесной, чувственной личности бога ея специфическое своеобразіе и ея цѣнность; и именно благодаря этому своеобразію личность бога становится человѣкоподобной, но с в е р х ч е л о в ѣ ч е с к о й, иначе говоря, благодаря ему богъ становится н е д о с т и ж и м ы м ъ ч е л о в ѣ ч е с к и м ъ и д е а л о м ъ. Къ этому еще прибавляется, какъ третье свойство (это свойство не всегда, однако, удерживается и, вслѣдствіе встрѣчаю-

щихся отступленій, можетъ получиться нѣкоторое колебаніе въ установленіи опредѣленной границы), пребываніе въ потустороннемъ мірѣ. При этомъ міръ этотъ мыслится обыкновенно, какъ надземный, небесный; но подъ вліяніемъ многообразныхъ мотивовъ онъ можетъ стать подземнымъ міромъ или можетъ стать обиталищемъ на высокой горѣ или по ту сторону моря. Но всегда это обиталище боговъ остается недостижимымъ для человѣка въ продолженіе его земной жизни.

У всѣхъ демоновъ-покровителей мѣстностей, округовъ и областей человѣческой жизни можно найти лишь одно изъ этихъ трехъ свойствъ: свойство сверхчеловѣческаго могущества. Подобно могуществу низшихъ демоническихъ существъ культа душъ и фетишей, это могущество демоновъ также мыслится, какъ чародѣйская сила, вслѣдствіе чего молитвенный и жертвенный культы, несмотря на развитіе искупительной и просительной жертвы, все еще отчасти носятъ характеръ противочародѣйства. Несмотря на это, родство въ этомъ отношеніи съ представленіями о богахъ несомнѣнно, но эти демоны совершенно лишены характера личности, и они живутъ и дѣйствуютъ не въ надземномъ, а въ земномъ мірѣ, въ тѣхъ мѣстностяхъ, которыя они охраняютъ и посреди людей, которымъ они, какъ духи-покровители, помогаютъ. Больше всего еще приближаются къ личному существу индивидуальные демоны-покровители, какъ напр., геніи отдѣльныхъ личностей у римлянъ и пр. Но въ этомъ частномъ случаѣ демонъ всегда представляетъ собою до нѣкоторой степени удвоеніе самой личности, покровителемъ которой онъ является. Всѣ же другіе демоны-покровители остаются, напротивъ, въ общемъ въ цѣломъ такими же неопредѣленными фигурами, какъ и демоны-призраки, отъ которыхъ они, вѣроятно, произошли и въ которыхъ они, наконецъ, передавъ свое значеніе для человѣческой жизни небеснымъ богамъ, могутъ снова превратиться. До тѣхъ поръ, пока не наступаетъ позднѣйшее индивидуализированіе подъ обратнымъ вліяніемъ представленія о богахъ и въ особенности подъ вліяніемъ пластическихъ искусствъ, они никогда не мыслятся, какъ ясно очерченныя существа, а мыслятся, либо какъ безтѣлесныя тѣни, либо какъ совершенно невидимые духи, которые лишь пребываютъ въ опредѣленныхъ мѣстностяхъ и невидимо и неслышно сопровождаютъ находящихся подъ ихъ покровительствомъ людей. Въ этомъ одухотвореніи они еще превосходятъ призраковъ, и возможно, что понятіе безтѣлеснаго духа раньше всего выработалось въ связи съ этими высшими видами демоновъ. Но само собою разумѣется, что ихъ лишаетъ личнаго характера не только безтѣлесность, а вообще отсутствіе какихъ-нибудь ясно выраженныхъ индивидуальныхъ свойствъ. Они обладаютъ лишь родовымъ характеромъ, который состоитъ именно въ томъ, что ихъ существо всецѣло опредѣляется цѣлью, которая поставила имъ миѳотворческая фантазія. Демонъ произрастанія хлѣбнаго сѣмени не дѣлаетъ ничего, кромѣ споспѣшествованія этому произрастанію, демонъ-покровитель мѣстности исключительно занятъ ея охраненіемъ. Такимъ образомъ, всѣ эти демоны-покровители являются лишь олицетвореніемъ просьбъ, съ которыми обращаются къ нимъ, и надеждъ, которыя возлагаютъ на нихъ. Но именно поэтому они лишены настоящей самостоятельной личности, къ существу которой всегда принадлежитъ нѣкоторый объектъ свободно избранной дѣятельности.

Но хотя этотъ классъ лишенъ почти всего, что могло бы его приблизить къ рангу боговъ, онъ все же, какъ это уже показало положеніе демоновъ растительности, которые представляютъ собою лишь отдѣльный видъ этого класса, не менѣе важенъ для религіознаго развитія, чѣмъ боги. Онъ важенъ раньше всего потому, что внутри сферы этихъ демоновъ-покровителей развиваются важнѣйшія въ религіозномъ отношеніи свойства самихъ боговъ. Въ виду этого религіознаго значенія изслѣдователи не хотѣли признать существованія различія между специфическими демонами-покровителями и представленіями о богахъ вообще, или, по крайней мѣрѣ, разсматривали это различіе, какъ слишкомъ несущественное для того, чтобы оправдать отдѣленіе этихъ представленій другъ отъ друга. При этомъ два мотива, фактическій и логическій, въ особенности благопріятствовали этому подведенію понятія демоновъ-покровителей подъ понятіе боговъ. Во-первыхъ, фактически существуютъ такіе случаи, въ которыхъ граница между демонами и богами становится сомнительной, или потому что отдѣльные боги по указаннымъ имъ особымъ функціямъ получаютъ всецѣло значеніе демоновъ-покровителей, или потому, что къ нимъ присоединяютъ меньшихъ боговъ, принимающихъ на себя такія болѣе специальныя функціи. Мы уже указали, какъ близко еще гомеровскіе боги соприкасаются съ демонами. Изслѣдователи, во-вторыхъ, исходятъ изъ взгляда, согласно которому и здѣсь мы можемъ рѣшить задачу психологической исторіи развитія миѳологическихъ представленій тѣмъ, что будемъ разсматривать это развитіе раньше всего, какъ логическое, которое, все болѣе и болѣе обобщая образованное сначала частное понятіе, восходитъ отъ самыхъ ограниченныхъ къ самымъ широкимъ образамъ боговъ. Въ этомъ смыслѣ разсматривалъ главнымъ образомъ проблему Г. Узенеръ. Взявъ сначала исходнымъ пунктомъ своего изслѣдованія точку зрѣнія той конструктивной теологической миѳологіи, которая видѣла исторію миѳа въ прогрессирующей дифференціаціи первоначальнаго монотеизма, онъ потомъ все больше и больше убѣждался въ невозможности этой гипотезы [1]). Онъ увидѣлъ, что, наоборотъ, чѣмъ дальше удается проникнуть въ первоначальныя ступени развитія, тѣмъ число объектовъ поклоненія не уменьшается, а увеличивается, такъ что тотъ чистый монотеизмъ, который Шеллингъ и Крейцеръ поставили въ началѣ религіозной эволюціи, обозначаетъ скорѣе ея конецъ. Тогда оказалось нетрудно напасть на мысль, что существуетъ аналогія между этимъ переворотомъ въ воззрѣніяхъ на ходъ религіознаго развитія и логической противоположностью двухъ путей прогресса познанія, индуктивнаго и дедуктивнаго. Если старое воззрѣніе понимало ходъ религіозной эволюціи, какъ все болѣе и болѣе углубляющееся въ подробности примѣненіе общаго понятія бога, то теперь выступило, какъ чистая его противоположность, новое воззрѣніе, согласно которому ходъ религіознаго развитія представляетъ собою индуктивный рядъ, начинается съ единичнаго понятія, которое затѣмъ подводится подъ все болѣе и болѣе общія понятія, пока, наконецъ, этотъ рядъ не завершается всеобъемлющимъ понятіемъ одного бога. Узенеръ поэтому поставилъ въ началѣ этого ряда демоновъ-покровителей отдѣльныхъ областей жизни. Они были для него

[1]) Usener, Götternamen, 1896, стр. 273 и сл.

„частными богами“ („Sondergötter“), изъ которыхъ посредствомъ соединенія ихъ раздѣльныхъ функцій возникли, наконецъ, настоящіе или личные боги. Но въ виду того, что въ „частномъ богѣ“ все же имѣется также и нѣкоторый моментъ общности, такъ какъ онъ можетъ выполнять одну и ту же функцію въ различныя времена, то онъ поставилъ раньше частныхъ боговъ, какъ самое первое начало, „боговъ мгновенія“ („Augenblicksgötter“), въ которыхъ проявленіе божественной силы усматривается лишь въ мгновенной дѣятельности, напр., въ отдѣльной вспышкѣ молніи безъ всякой связи съ подобными предшествующими или послѣдующими явленіями [1]).

Узенеръ собралъ массу свидѣтельствъ для иллюстраціи этого индуктивнаго прогресса миѳологическаго образованія понятій; свидѣтельствъ, которыя, разумѣется, сохранятъ свою цѣнность даже въ томъ случаѣ, если сама логическая схема окажется несостоятельной. Сохранившіеся въ литовскихъ народныхъ вѣрованіяхъ древнеязыческіе духи-покровители, древнеримскія „Indigitamenta“, въ которыя входятъ демоны пашни и различнѣйшихъ другихъ областей жизни, наконецъ, содержащіяся въ именахъ греческихъ боговъ указанія на мѣстно ограниченные культы, которые позже были перенесены на небесныхъ боговъ, властвующихъ надъ болѣе обширной областью,—всѣ эти данныя, несомнѣнно, говорятъ скорѣе за восходящую, чѣмъ, обратно, за нисходящую эволюцію. Лишь такъ называемые „боги мгновенія“ представляютъ собою не столько дѣйствительные эмпирическіе исходные пункты, сколько логическіе постулаты. Вѣдь мнѣніе, будто человѣкъ, какъ утверждаетъ Узенеръ, когда-либо видѣлъ въ мгновенно вспыхивающей молніи божественное существо, а въ слѣдующей вспышкѣ ея другое божественное существо,—хотя и возможно, но едва ли вѣроятно. Мы, во всякомъ случаѣ, не знаемъ миѳологіи, которая находилась бы въ такой стадіи развитія. Если же, напротивъ, на первобытныхъ ступеняхъ развитія смотрятъ на отдѣльное оружіе или на отдѣльный метеоритъ, считавшійся булавой грома, какъ на воплощеніе демонической силы, то эта сила во всякомъ случаѣ не „богъ мгновенія“, такъ какъ демонъ въ нихъ, какъ и во всякомъ другомъ фетишѣ, пребываетъ постоянно. Еще меньше можно привести въ связь съ богомъ мгновенія приведенный Узенеромъ послѣдній снопъ, который еще и теперь въ современныхъ жатвенныхъ обычаяхъ оставляется на полѣ, какъ даръ демонамъ произрастанія. Вѣдь онъ представляетъ собою лишь рудиментъ прежнихъ культовъ плодородія, въ которыхъ демоны произрастанія, дѣятельность которыхъ на будущій годъ хотятъ такимъ образомъ обезпечить, отнюдь не являются лишь богами мгновенія, какъ въ этомъ случаѣ доказываетъ лежащая въ далекомъ будущемъ цѣль. Поэтому нужно вообще признать, что дѣятельность этихъ, такъ наз. боговъ мгновенія не болѣе ограничена, а болѣе обща, чѣмъ дѣятельность частныхъ боговъ: фетишъ или метеоритъ, который случайное переживаніе дѣлаетъ обиталищемъ чародѣйскихъ вліяній, исполняетъ, можетъ-быть, различнѣйшія желанія, между тѣмъ какъ напр., частные боги римскихъ культовъ плодородія имѣли каждый свое узко ограниченное поле дѣятельности, охватывавшее лишь небольшую часть работъ, связанныхъ съ воздѣлываніемъ почвы.

[1]) Usener, цитир. соч., с. 75 и сл., 279 и сл.

Образованіе представленій о богахъ не есть познавательный процессъ и не имѣетъ съ нимъ ни малѣйшаго даже сходства; нельзя поэтому расположить ходъ образованія этихъ представленій въ такомъ логическомъ порядкѣ, который представлялъ бы собою нѣчто хоть малѣйшимъ образомъ похожее на восхожденіе отъ конкретныхъ единичныхъ понятій къ постепенно расширяющимся общимъ понятіямъ. Это въ сущности вытекаетъ уже изъ того, что такъ называемые частные боги отнюдь не исчезаютъ, когда образуются представленія о небесныхъ богахъ, а продолжаютъ существовать наряду съ ними, и въ не совсѣмъ рѣдкихъ случаяхъ могутъ даже снова возникнуть изъ нихъ или наряду съ ними, какъ это, напр., ясно относительно духовъ-покровителей католическаго культа, гдѣ святые были, очевидно, сначала болѣе общими объектами культового поклоненія, раньше чѣмъ имъ завладѣла та казуистика, которая превратила каждую изъ этихъ легендарныхъ личностей въ патрона какой-нибудь стороны человѣческой дѣятельности или человѣческой судьбы [1]). Но гипотеза терпитъ крушеніе главнымъ образомъ потому, что она, какъ этого и требуетъ примѣняемая ею схема подведенія, должна оставлять безъ вниманія всѣ качественныя различія миѳологическихъ представленій, въ которыхъ, однако, и состоитъ ихъ главное значеніе, и мѣритъ ихъ однимъ единственнымъ количественнымъ масштабомъ бо́льшаго или меньшаго охвата понятія бога. Такъ напримѣръ, отличительный признакъ такъ называемыхъ боговъ мгновенія состоитъ не въ болѣе краткой продолжительности ихъ жизни, а въ томъ, что они представляютъ собою чувственные объекты, фетиши или фетишеподобныя существа, между тѣмъ какъ частные боги стоятъ близко къ совершенно невидимымъ или кое-гдѣ и кое-когда доступнымъ быстрому воспріятію демонамъ-призракамъ. Не менѣе велика пропасть, отдѣляющая „частныхъ боговъ“ отъ настоящихъ боговъ. Послѣдніе всегда, какъ на это указываетъ самъ Узенеръ, носятъ характеръ личностей, частные же боги суть „въ нѣкоторомъ родѣ безличныя существа“; они дѣйствительно, а не только въ нѣкоторомъ родѣ таковые, пока они сохраняютъ свой первоначальный характеръ. Кромѣ того, они не представляютъ собою ни внѣземныхъ, ни надземныхъ существъ. Изъ вышеперечисленныхъ свойствъ понятія бога имъ недостаетъ какъ-разъ наиболѣе существенныхъ двухъ свойствъ. Они, такимъ образомъ, по всѣмъ своимъ признакамъ демоны, а не боги. Это, разумѣется, не мѣшаетъ тому что именно демоны-покровители играютъ важную роль при развитіи понятія бога. Но они играютъ эту роль не потому, что они въ маленькомъ масштабѣ сами боги, а какъ-разъ потому, что изъ понятія о демонѣ-покровителѣ, всецѣло принадлежащаго области представленій о демонахъ, представленія о богахъ получаютъ существенное дополненіе, чуждое ихъ ближайшему происхожденію изъ миѳа о природѣ. Здѣсь, какъ и всюду, образованіе религіозныхъ представленій является не логическимъ процессомъ и тѣмъ менѣе прогрессирующимъ процессомъ индукціи или подведенія, а психическимъ синтезомъ, въ образованіи котораго дѣйствуютъ совмѣстно различнѣйшаго происхожденія многочисленные элементы. Болѣе подробно о

[1]) Аналогичные примѣры изъ греческой миѳологіи см. у O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte, т. II, 1906, с. 753 и сл.

характерѣ этого синтеза мы скажемъ въ слѣдующей главѣ. Здѣсь мы должны были лишь отстоять своеобразіе факторовъ этого синтеза, которые входятъ въ составъ вѣры въ демоновъ, своеобразіе, отличающее ихъ отъ развитыхъ представленій о богахъ.

c. Отдѣльныя формы демоновъ культуры.

Среди различныхъ областей культуры, въ которыхъ мотивы страха передъ опасностью и желанія помощи постепенно превратили демоновъ-призраковъ, которыми человѣкъ былъ окруженъ съ раннихъ поръ, въ болѣе дружелюбные образы демоновъ-покровителей, мѣстность (Landschaft) занимаетъ первое мѣсто. Одновременно съ тѣмъ, какъ воздѣлываніе почвы и созданіе постоянныхъ поселеній превращало дикую мѣстность въ культурную область, часть страшныхъ демоновъ лѣса и степи также превращалась въ близко знакомыхъ и потому безобидныхъ духовъ. На нихъ затѣмъ переносятъ пробуждающееся чувство привязанности къ роднымъ мѣстамъ, и это чувство тѣмъ болѣе усиливается, чѣмъ больше культура связываетъ прочными и многообразными узами землю съ ея обитателями. Такъ напр., мы уже видѣли, какъ демоны пашни происходятъ отъ странствующихъ духовъ равнины, какъ домовой наряду со своими шутливыми проказами беретъ на себя заботы духа-покровителя дома. Такъ какъ культура лишаетъ природу ея страшнаго характера, то она превращаетъ также злыхъ демоновъ пустырей въ демоновъ-покровителей мѣстностей и областей. Пробуждающееся, такимъ образомъ, чувство безопасности еще усиливается, когда съ отдѣльными мѣстами, именно съ тѣми, которыя отличаются особыми явленіями природы, какъ напр., поднимающимися изъ земли парами, или съ глубокими пропастями, или съ касающимися облаковъ горами, или съ площадью, на которой собираются для принесенія жертвы, связывается, благодаря переплетенію съ другими миѳологическими мотивами, представленіе о святости. Но представленіе о распространяющемся на каждаго отдѣльнаго человѣка покровительствѣ уже рано переносится на родную землю, какъ таковую, и подобно тому какъ въ отношеніи мѣста, гдѣ приносится жертва, священной рощи или храма, богъ, которому посвящены такія мѣста, мыслится какъ ихъ покровитель, такъ и здѣсь, гдѣ такихъ связей бога съ мѣстомъ еще нѣтъ, уже возникаетъ чувство увѣренности единственно только изъ чувства любви къ родинѣ, привязывающаго человѣка къ почвѣ; а это чувство увѣренности, наоборотъ, потомъ порождаетъ представленіе о демонѣ-покровителѣ, вся сущность котораго сначала и состоитъ въ защитѣ родной земли, но который затѣмъ, когда это идея покровительства распространяется на цѣлую область, можетъ слиться съ представленіемъ о богахъ, возникшихъ изъ какихъ-нибудь другихъ источниковъ. И все же даже тамъ, гдѣ миѳъ о природѣ порождаетъ массу отдѣльныхъ представленій о богахъ, мѣстные боги-покровители легко сохраняютъ свое специфическое значеніе, которое лишь немного затушевывается перенесеннымъ извнѣ именемъ какого-нибудь распространеннаго бога природы; при этомъ прозвище, заимствованное отъ названія мѣстности или связаннаго съ нею свойства, все еще ясно указываетъ на первоначально принадлежавшаго этой мѣстности демона, котораго лишь кажущимся образомъ вытѣснило имя бога [1]).

Но демонъ-покровитель мѣстности раньше всего беретъ подъ свою защиту также и ея обитателей. Онъ держитъ свою покровительствующую руку надъ состояніями и сословіями, дѣлами и жизнью и также помогаетъ отдѣльному человѣку въ горѣ и бѣдствіи. Но всѣхъ желаній, связанныхъ со всѣми тѣми сторонами жизни, которыя приноситъ съ собою заселеніе завоеванной для культуры земли, демонъ не можетъ удовлетворить. Какъ самое чувство любви къ роднымъ мѣстамъ, несмотря на безчисленныя нити, которыми оно связано съ лицами и предметами, все же остается неопредѣленнымъ суммарнымъ чувствомъ, частичныя содержанія котораго неразличимо сливаются между собою, такъ и семья мѣстныхъ демоновъ ведетъ лишь существованіе, похожее на существованіе тѣни до тѣхъ поръ, пока ея не ассимилируютъ элементы культа предковъ, и она не получитъ личной жизни въ героической сагѣ, въ лицѣ родоначальниковъ и предковъ живущихъ поколѣній. Такъ напримѣръ, нѣкоторые изъ греческихъ племенныхъ героевъ, какъ это видѣлъ уже Отфридъ Мюллеръ, имѣютъ имена, общія съ названіями области или ея горъ и рѣкъ не потому, что они дали свое имя мѣстности, а потому, что мѣстность дала имъ свое имя [2]). Параллельно съ этимъ идетъ, правда, уже съ раннихъ поръ, перенесеніе въ противоположномъ направленіи: названіе мѣстности заимствуется отъ имени бога или героя, при чемъ тогда съ этимъ названіемъ связывается представленіе объ особомъ божественномъ покровительствѣ, подъ которымъ поставлено это мѣсто, подобно тому какъ это бываетъ при теофорныхъ личныхъ именахъ [3]). При называніи мѣстности исходили, можетъ-быть, изъ свойствъ мѣста, изъ того, что тамъ былъ жертвенникъ, храмъ и т. п. Послѣ того, какъ названіе уже было разъ дано, достаточно было одного лишь желанія, чтобы обезпечить мѣсту покровительство бога. Если переходъ названій отъ мѣстности на духа-покровителя принадлежитъ въ общемъ болѣе ранней ступени называнія, то личный богъ или герой, по всей вѣроятности, произошелъ въ этомъ случаѣ отъ неопредѣленнаго демона мѣстности. Противоположный процессъ теофорнаго называнія, напротивъ, примыкалъ всюду къ уже выкристаллизовавшимся образамъ боговъ и героевъ. При первомъ переходѣ демонъ мѣста поэтому и здѣсь, какъ мы это имѣемъ право предположить, принималъ личный образъ героя, а иногда—даже бога лишь послѣ того, какъ онъ подвергался вліянію культа предковъ и миѳа о природѣ.

Однако, та же самая неопредѣленность, которая дѣлаетъ демоновъ мѣстностей и областей такъ легко доступными вліянію другихъ миѳологическихъ элементовъ и поэтому уже рано выводитъ ихъ изъ сферы только демоновъ-покровителей, вызываетъ съ самаго начала возникновеніе наряду съ ними еще и массы другихъ духовъ-покровителей, въ которыхъ неопредѣленное чувство обезпеченности отдѣльнаго человѣка, вытекающее изъ покровительства странѣ, съ которой онъ связанъ, разлагается на массу частныхъ желаній и

[1]) Usener, Götternamen, стр. 231 и сл.

[2]) K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1825, стр. 61.

[3]) Ср. многочисленныя теофорныя названія мѣстностей и лицъ въ области греческихъ древностей у Gruppe, вышеуказ. соч., стр. 738 и сл.

надеждъ, соединенныхъ съ различными сторонами жизни и дѣятельности. Такимъ образомъ, наряду съ покровителями мѣстности становятся духи-покровители всѣхъ тѣхъ отдѣльныхъ дѣятельностей, жизненныхъ направленій и занятій, которыя дѣлаютъ возможной жизнь на почвѣ, пріобрѣтенной благодаря культурѣ,—становятся существа, на долю которымъ обыкновенно выпадаютъ наибольше культовыхъ поклоненій, потому что они вырастаютъ изъ гораздо болѣе опредѣленныхъ потребностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ они именно дольше всѣхъ и сохраняютъ характеръ демоновъ-покровителей. Ибо, чѣмъ интенсивнѣе чувства, связанныя съ удачей или неудачей отдѣльныхъ дѣятельностей человѣка, тѣмъ скорѣе въ продолженіе извѣстной стадіи культурнаго развитія за этимъ ростомъ интенсивности послѣдуетъ также и экстенсивное расширеніе влеченій, которыя противодѣйствуютъ полученію въ изобиліи средствъ существованія и успѣху предпріятій. Сколько желаній возбуждается въ душѣ, столько возникаетъ покровительствующихъ духовъ, обѣщающихъ исполненіе этихъ желаній. Такимъ образомъ, демоны-покровители дифференцируются въ той же мѣрѣ, въ какой сама культура порождаетъ болѣе многообразныя формы дѣятельности и соотвѣтствующія имъ расчлененія общества. Но эти покровители работъ, занятій и сословій, которые именно вслѣдствіе ихъ непосредственнаго отношенія къ культурѣ въ ея многообразныхъ формахъ заслуживаютъ названія „демоновъ культуры", возникаютъ не только благодаря тому, что наступаетъ распаденіе духа-покровителя мѣстности въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ, напр., мы можемъ представлять себѣ ее самое, какъ соединеніе доставляемыхъ ею отдѣльныхъ культурныхъ благъ. Наоборотъ, подобно тому какъ чувство любви къ родинѣ и многообразныя желанія обезпечить владѣнія и дѣятельность могутъ существовать рядомъ другъ съ другомъ, точно также не можетъ быть и рѣчи здѣсь о какомъ-нибудь подобномъ процессѣ раздѣленія, и это тѣмъ болѣе, что всѣ отдѣльныя потребности въ покровителѣ имѣютъ свой самостоятельный источникъ. Въ той смѣси многообразныхъ надеждъ и желаній, изъ которыхъ вырастаютъ особые демоны-покровители, не можетъ быть вообще рѣчи о какомъ-нибудь логическомъ порядкѣ. Можно въ лучшемъ случаѣ принять a priori, что увеличеніе числа этихъ специфическихъ демоновъ культуры растетъ съ раздѣленіемъ культурныхъ благъ и потребныхъ для ихъ полученія дѣятельностей. Это подтверждается также исторіей развитія этого рода демоновъ, насколько намъ доступны ея свидѣтельства.

Вѣдь какъ мы уже видѣли, представленіе о демонѣ-покровителѣ вообще имѣетъ два исходныхъ пункта. Одинъ предшествуетъ культурѣ: это—демонъ-покровитель племенныхъ колѣнъ и отдѣльныхъ людей, который въ тотемической вѣрѣ ведетъ свое происхожденіе отъ первобытнаго культа души. Другой исходный пунктъ образуетъ собою н а ч а л о культуры: это демоны растительности, въ которыхъ впервые находитъ свое выраженіе своеобразный характеръ демона культуры, какъ покровителя человѣческой работы. Они, какъ это показываетъ этнологическій опытъ, являются, вѣроятно, самыми древними демонами-покровителями этого рода и они вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе устойчивы, дольше всѣхъ продолжаютъ жить въ обрядѣ и обычаѣ. Въ ходѣ ихъ развитія, по всѣмъ видимостямъ, отражается также исторія всего этого міра демоновъ. Ибо въ небесныхъ демонахъ-покровителяхъ передъ

нами уже выступаютъ образы, подготовляющіе насъ къ тому классу небесныхъ боговъ, который нѣкогда придетъ имъ на смѣну. Эту смѣну, съ другой стороны, подготовляетъ смѣшеніе съ другими культами, въ особенности съ культами противочародѣйства для защиты отъ демоновъ болѣзни. Но помимо этого раздѣленія на земныхъ и небесныхъ духовъ-покровителей характеръ этихъ демоновъ первоначально показываетъ большую однородность. Подобно тому какъ дѣятельность первобытнаго земледѣльца еще носитъ простой характеръ и какъ одни и тѣ же люди принимаютъ участіе въ различныхъ посѣвныхъ и жатвенныхъ работахъ, такъ не существуетъ еще различныхъ, имѣющихъ исполнить неодинаковыя задачи, духовъ-покровителей. Въ лучшемъ случаѣ, наряду съ занятыми въ пашнѣ духами произрастанія, на обязанности которыхъ лежитъ все, что должна дать сама почва, стоятъ еще дающія дождь облака и въ дальнѣйшей стадіи, уже лежащей близко къ стадіи перехода къ небесной миѳологіи, также и солнце, какъ благодѣтельная или гибельная сила. Если же у народовъ, у которыхъ обработка земли подвинулась далеко впередъ и наступило извѣстное раздѣленіе труда, мы видимъ такое размноженіе класса живущихъ въ самой пашнѣ, заботящихся о посѣвѣ и жатвѣ, духовъ, что никакой отдѣльный актъ произрастанія и никакая изъ работъ земледѣльца не остается безъ своего особеннаго покровительства, то такая стадія, какой бы первобытной въ другихъ отношеніяхъ культурѣ она ни принадлежала, не можетъ быть первоначальной, потому что она сама по себѣ уже предполагаетъ не первобытное состояніе земледѣлія, а такое состояніе, при которомъ уже наступило далеко идущее раздѣленіе труда, какъ въ отношеніи къ лежащей на каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ работѣ, такъ и въ отношеніи отдѣленія другъ отъ друга различныхъ актовъ воздѣлыванія земли. Но точно такъ же, какъ съ земледѣліемъ, обстоитъ дѣло и съ другими многообразными занятіями и дѣятельностями, развивающимися въ связи съ заселеніемъ и воздѣлываніемъ почвы.

Эти условія происхожденія дѣлаютъ понятнымъ тотъ фактъ, что, по всѣмъ видимостямъ, періодъ расцвѣта этихъ демоновъ культуры не совпадаетъ съ періодомъ расцвѣта самой культуры, но предшествуетъ ей, а иногда также и слѣдуетъ за ней, если здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ, отсталыя формы вѣрованій при упадкѣ нѣкогда выросшихъ изъ нихъ высшихъ формъ опять всплываютъ на поверхность. Эпохой расцвѣта покровительствующихъ демоновъ культуры является, такимъ образомъ, н а ч и н а ю щ а я с я к у л ь т у р а или п о л у к у л ь т у р а, та эпоха, въ которую человѣкъ сознавалъ цѣнность культурныхъ благъ, но самъ еще остался въ плѣну чародѣйскихъ представленій первобытнаго человѣка. Узенеръ на основаніи драгоцѣннаго свидѣтельства, содержащагося въ миѳологіи литовцевъ и латышей, указалъ на распространяющееся на всѣ области культуры поклоненіе демонамъ-покровителямъ [1]). Показательно для безличнаго характера такъ наз. боговъ этихъ сѣверныхъ племенъ то, что рѣшительно всѣ ихъ имена всегда представляютъ собою по своему первоначальному значенію apellativa. Такъ наприм., надъ рощей бдитъ „Господинъ рощи", надъ засѣваніемъ поля „Посѣватель земли". Скотъ защищаетъ „Мычащій", пчелъ—„Жужжащій", домаш-

---

[1]) Usener, Götternamen, стр. 79 и сл.

нихъ птицъ—„Высиживающій" и т. д.,—все имена, указывающія не только на то, что сущность этихъ духовъ цѣликомъ сливается съ желаніемъ или цѣлью, которая породила ихъ, но также и на то, что именно поэтому на нихъ перешли свойства тѣхъ самыхъ вещей, которыя находятся подъ ихъ покровительствомъ. Покровитель мычащихъ коровъ самъ мычитъ, демонъ, помогающій крестьянину при вспашкѣ земли, самъ вспахиваетъ землю. Здѣсь опять передъ нами то представленіе, которое лежитъ въ основаніи всякаго чародѣйскаго культа, что демонъ-покровитель помогаетъ человѣку и человѣкъ помогаетъ демону тѣмъ, что каждый изъ нихъ подражаетъ дѣйствіямъ другого. Но наряду со всѣми этими демонами многоразличнѣйшихъ вещей и дѣятельностей у литовцевъ имѣлись также слѣды миѳа о природѣ въ образѣ бога грома, Перкунаса, которому поклонялись также и сосѣдніе сѣверные славяне, и другихъ подчиненныхъ ему боговъ, которые, подобно ихъ именамъ, являвшихся, повидимому, не простыми обозначеніями свойствъ, а настоящими собственными именами, носили также характеръ личныхъ, надміровыхъ небесныхъ боговъ [1]). Эти боги, однако, не находятся ни въ какой связи съ демонами дома и поля, покровительственно сопровождающими крестьянина во всемъ, что онъ дѣлаетъ, и ничто не говоритъ за то, что когда-либо былъ мостъ, ведшій отъ этихъ духовъ-покровителей къ богамъ. Такимъ образомъ, демоны-покровители человѣческой культурной работы представляются намъ созданіемъ миѳологической фантазіи, представляющимъ въ своей прогрессирующей дифференціаціи образъ дифференціаціи самой культуры, но всегда порождающимъ на этомъ пути лишь другихъ демоновъ-покровителей, и никогда—боговъ. Въ лучшемъ случаѣ возникшіе самостоятельно или заимствованные извнѣ небесные боги могутъ вмѣшиваться въ дѣятельности духовъ-покровителей отдѣльныхъ областей культуры, какъ это показываютъ американскіе культы плодородія, или могутъ подъ вліяніемъ присоединяющихся религіозныхъ мотивовъ ассимилировать себѣ эти дѣятельности, какъ это, по всей вѣроятности, многократно происходило въ греческой и римской миѳологіяхъ.

Въ противоположность этому, происходящему постепенно, всасыванію демоновъ-покровителей небесными и подземными богами, которое является дѣломъ болѣе высокой культуры, нужно, можетъ-быть, считать типичнымъ именно для тѣхъ ступеней полукультуры, на которыхъ дифференціація демоновъ-покровителей достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта, то отношеніе между этими демонами и богами, которое установилось въ народной вѣрѣ литовцевъ и латышей. Божество природы или множество такихъ божествъ, а иногда также сдѣлавшееся совершенно неопредѣленнымъ представленіе о богѣ какой-нибудь вліяющей извнѣ культурной религіи, какъ напримѣръ, ислама или христіанства, стоитъ наряду съ массой отдѣльныхъ духовъ-покровителей, которые вмѣстѣ со смѣшивающимися съ ними представленіями первобытнаго анимизма о душахъ и чародѣйствѣ, составляютъ фактическую религію даннаго народа. Такъ напримѣръ, картина многочисленныхъ добрыхъ и злыхъ демоновъ племенъ галла, сомалійцевъ и ихъ сородичей, этихъ, большей частью обращенныхъ въ исламъ, племенъ восточно-африканскаго полуострова, если отвлечься отъ тѣхъ различій, которыя непремѣнно должны

1) Ср. Mannhardt, Religion der Litauer, Zeitschr. f. Ethnol., т. 7, 1875, стр. 309 и сл.

оказаться между этими воинственными горными племенами и мирными крестьянами литовской долины, повидимому, совершенно соотвѣтствуетъ полидемонизму, который лишь внѣшнимъ образомъ объединяется высшимъ небеснымъ богомъ [1]). Подобную же, но еще болѣе разнообразную, картину (потому что здѣсь, вѣроятно, поверхъ чрезвычайно древней вѣры въ демоновъ отложились послѣдовательными слоями образы индійскаго пантеона и ислама) можно наблюдать у туземцевъ Малайскихъ острововъ. Среди насчитываемыхъ сотнями добрыхъ и злыхъ демоновъ почти каждый предметъ, которому придается какая-нибудь цѣнность, имѣетъ здѣсь своего особаго духа-покровителя. Такъ напримѣръ, тамъ существуютъ духи-покровители королевскихъ музыкальныхъ инструментовъ и королевскаго оружія, различныхъ частей тѣла, хлѣба насущнаго, хорошихъ новостей и т. д., при чемъ на нѣкоторыхъ изъ этихъ духовъ перенесены имена магометанскихъ ангеловъ и пророковъ [2]).

d. Демоны-покровители, какъ регрессивныя миѳологическія образованія.

Наряду съ этимъ, повидимому, болѣе первоначальнымъ состояніемъ чисто внѣшняго соединенія скудныхъ составныхъ частей небесной миѳологіи съ развѣтвившимся соотвѣтственно многообразнѣйшимъ областямъ природы и культуры культомъ демоновъ могутъ существовать еще два другихъ отношенія, въ типическихъ примѣрахъ которыхъ также нѣтъ недостатка. Съ одной стороны, можетъ случиться, что миѳъ о природѣ и порождаемый имъ культъ боговъ достигнутъ полнаго своего развитія, и все же міръ демоновъ начинающейся культуры сохранитъ свое господство; этотъ случай въ его наиболѣе выраженной формѣ показываютъ намъ „Di indigetes" римлянъ, которые въ качествѣ древнѣйшаго слоя составившейся впослѣдствіи изъ различныхъ источниковъ римской народной вѣры, соединяютъ надземныхъ и подземныхъ боговъ со всякаго рода демонами, при чемъ среди послѣднихъ демоны-покровители занимаютъ первое мѣсто. Съ другой стороны, живучая сила вѣры въ демоновъ не въ малой мѣрѣ проявляется въ томъ фактѣ, что небесный миѳъ и религія всегда готовы уступить этой жаждѣ покровительства и, такимъ образомъ, порождаютъ изъ себя, изъ своихъ собственныхъ образовъ, новыхъ демоновъ-покровителей, которые носятъ, правда, имена боговъ, героевъ или святыхъ, но по дѣйствительной своей сути представляютъ собою не что иное, какъ регрессивныя образованія демоновъ-покровителей. Типичный, сохранившійся еще до нашего времени, образчикъ этого рода представляютъ собою святые патроны католической церкви. Эти два случая показываютъ, впрочемъ, также и характерныя различія, находящіяся въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ римской религіи древніе духи дома и поля, демоны культуры и боги природы были связаны въ одинъ культъ, одинаково вѣрно сохранившій каждый изъ этихъ традиціонныхъ религіозныхъ образовъ, между тѣмъ какъ святой патронъ католической церкви, напротивъ, представляетъ собою или поздно введеннаго замѣстителя какого-нибудь древнеязыческаго демона-покровителя или новое миѳологическое образованіе, которое примы-

1) Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas, Abt. Geistige Kultur, 1896, стр. 19 и сл.
2) W. W. Skeat, Malag Magic, стр. 27 и сл.

каетъ къ обычной формѣ культа, но въ дѣйствительности является регрессивнымъ образованіемъ, возвратомъ къ древней вѣрѣ въ демоновъ.

Такъ напримѣръ, среди божествъ, имена которыхъ даютъ намъ „Indigitamenta", литургическія правила римскихъ понтифексовъ, мы встрѣчаемъ массу такихъ же безцвѣтныхъ существъ, выражающихъ въ своемъ имени лишь приписываемую имъ покровительственную дѣятельность, какъ и среди демоновъ-покровителей древнихъ литовцевъ и латышей: Веруактора для первой вспашки и Репаратора для второй вспашки, Инситора для посѣва, Мессора для жатвы и т. д., или, въ области заботы о дѣтяхъ, Кубу, кладущую новорожденнаго ребенка въ постельку, Статануса, который учитъ его стоять, Фабулинуса, который помогаетъ ему говорить и т. д. [1]). Но наряду съ такими демонами, которые обязаны своимъ существованіемъ лишь той задачѣ, которую они исполняютъ, нѣтъ недостатка даже среди этихъ явныхъ демоновъ-покровителей и въ другихъ, которые носятъ имена великихъ боговъ природы и рядомъ съ приписываемой имъ здѣсь спеціальной функціей еще распоряжаются болѣе обширной областью. Такъ напримѣръ, Прозерпина покровительствуетъ произрастанію посѣва, Церера — созрѣванію плодовъ, но рядомъ съ ними поклоняются Теллѣ, богинѣ земли, какъ покровительницѣ земледѣлія вообще. Но эти существа вмѣстѣ съ тѣмъ являются общими божествами природы, съ которыми связано выходящее далеко за предѣлы этихъ частныхъ задачъ миѳотворчество. Здѣсь поэтому можно себѣ представить это отношеніе лишь такъ, что представленія объ общихъ природныхъ богахъ уже существовали раньше, чѣмъ на нихъ возложили задачи, которыя обыкновенно исполняли специфическіе демоны-покровители. А это, въ свою очередь, предполагаетъ, что божества природы и духи-покровители сначала развиваются независимо другъ отъ друга, но потомъ могутъ вліять другъ на друга, причемъ тогда божества природы берутъ на себя вмѣстѣ съ тѣмъ и роль духовъ культуры.

Гдѣ, однако, призываніе демоновъ-покровителей пріобрѣло такую твердую почву, какъ въ Римѣ, тамъ могло легко произойти, что наряду съ тѣмъ процессомъ дифференціаціи, который шелъ параллельно раздѣленію культурнаго труда, находилъ себѣ мѣсто и другой, противоположный процессъ образованія общихъ демоновъ-покровителей, соотвѣтствовавшій наступившей теперь все болѣе и болѣе высокой оцѣнкѣ широкихъ культурныхъ благъ. Къ такимъ демонамъ принадлежатъ ужъ въ очень раннюю эпоху такія существа, какъ Консенсусъ и Опсъ, покровитель скрытыхъ полевыхъ плодовъ и богиня обильной жатвы, или заимствованная изъ италическихъ культовъ Фортуна и, наконецъ, многообразныя, созданныя въ позднѣйшее время абстрактныя миѳологическія существа, какъ напримѣръ, Spes, Pax, Fides, Victoria, Bonus Eventus и мн. др. [2]). Они образуютъ лишенный съ самаго начала природной основы, но все же несомнѣнно не возникшій безъ вліяній миѳа о природѣ классъ боговъ, которые, со стороны содержащейся въ нихъ мысли о покровительствѣ, представляютъ собою демоновъ-покровителей съ очень расширеннымъ полемъ дѣйствія, а со стороны именно этой общности области

[1]) Usener, вышеук. соч., стр. 75 и сл. Preller-Jordan, Römische Mythologie, 3-ье изд. II, стр. 210 и сл.

[2]) Wissowa, Religion und Kultur der Römer, стр. 159 и сл., 206 и сл., 271 и сл.

ихъ дѣйствія носятъ въ извѣстной степени характеръ боговъ. И все же они образуютъ своеобразный классъ боговъ, которые по своему абстрактному и притомъ все же ограниченному опредѣленной областью задачъ характеру лишь повторяютъ въ общей формѣ сущность специфическихъ демоновъ-покровителей и которымъ поэтому все еще недостаетъ той полной личности, которая предполагаетъ нѣкоторую свободу въ выборѣ своихъ цѣлей. Эти боги судьбы образуютъ вслѣдствіе этого собственно особое самостоятельное царство, лежащее посрединѣ между міромъ демоновъ и міромъ боговъ.

Мысль о демонѣ-покровителѣ дала, наконецъ, въ римскомъ жизнепониманіи своеобразный ростокъ въ видѣ понятія генія. Въ немъ на очень древнее, пробуждающееся уже въ тотемистическихъ культахъ дикихъ народовъ, представленіе о личномъ духѣ-покровителѣ повліяла та же самая тенденція къ обобщенію понятія покровительства, которая сказалась и въ превращеніи специфическихъ демоновъ-покровителей отдѣльныхъ областей въ общихъ боговъ судьбы. Вѣдь всему, что должно въ прямомъ или въ переносномъ смыслѣ мыслить, какъ духовное цѣлое или какъ тѣлеснаго носителя такого духовнаго цѣлаго, можетъ быть данъ геній, какъ принципъ, изъ котораго оно—согласно съ прямымъ значеніемъ этого слова, происходящаго отъ „gigno" „рождаю" — возникаетъ и которое вслѣдствіе этого сохраняетъ и защищаетъ его въ его своеобразіи. Такъ напримѣръ, существуетъ геній отдѣльнаго человѣка, но существуетъ также геній семьи, дома, города, народа, и даже самимъ богамъ и въ особенности обожествленнымъ императорамъ помогаютъ геніи, которые являются особымъ предметомъ культа. Воздающій почести одному изъ этихъ геніевъ, ставитъ себя самого подъ его защиту [1]). Въ почитаніи геніевъ въ Римѣ прямо поэтому отражается перемѣна формъ правленія. Такъ напримѣръ, послѣ паденія республики геній Августа вытѣснилъ въ общественномъ культѣ генія populi Romani. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ геніи находитъ себѣ выраженіе понятіе демона-покровителя въ различнѣйшихъ его формахъ, отъ покровителя индивидуальной личности до покровителя всего національнаго цѣлаго. Но благодаря перенесенію на это послѣднее полученное отъ индивидуума понятіе личности, въ геніи въ первый разъ находитъ себѣ выраженіе идея коллективной личности. Это понятіе поэтому создано вообще не путемъ логической абстракціи, а путемъ той живой интуиціи народнаго сознанія, которая раньше всего проявляется въ религіозномъ культѣ. Культъ „Genius populi Romani" есть непосредственное выраженіе этого чувства сознающаго себя, какъ личность, народнаго единства. Но вслѣдствіе этого съ понятіемъ генія всегда было связано то отношеніе къ политической организаціи общества, которое его принципіально отдѣляло отъ массы другихъ демоновъ-покровителей. Такъ какъ здѣсь ставится подъ покровительство демона не отдѣльная изолированная дѣятельность, а способная къ многообразнымъ дѣятельностямъ личность, то онъ теряетъ тотъ безличный характеръ, который отличаетъ его во всѣхъ другихъ случаяхъ. Благодаря этому впослѣдствіи, когда вмѣстѣ съ исчезновеніемъ всѣхъ другихъ обрядовыхъ почитаній демоновъ-покровителей исчезло также почитаніе генія, слово „геній" могло, наконецъ, остаться для обозна-

[1]) Wissowa, цит. соч., с. 154 и сл.

ченія духовнаго своеобразія, какъ отдѣльной личности, такъ и духовнаго цѣлаго, которому мы временно приписываемъ характеръ духовнаго единства, аналогичный характеру духовнаго единства личности. Поэтому же понятіе генія снова приближается къ понятію духа: мы говоримъ какъ о геніи Шекспира или Гете, такъ и о геніи нѣмецкаго народа или нѣмецкаго языка или, наконецъ, о геніи вѣка.

Въ противоположность геніямъ и другимъ демонамъ культуры, одни имена которыхъ уже большей частью указываютъ на то, что они являются первоначальными миѳологическими образованіями, вторая группа духовъ-покровителей, выступающихъ какъ составныя части обширнаго культа боговъ, явно представляетъ собою регрессивное образованіе образовъ боговъ и героевъ, первоначально возникшихъ изъ другихъ мотивовъ. Такого рода регрессивныя образованія выступаютъ всюду въ формѣ особыхъ направленій культа боговъ, и мы еще и нынѣ встрѣчаемъ такія многообразнѣйшія образованія въ лицѣ святыхъ патроновъ католическаго культа. Въ этихъ случаяхъ другія миѳологическія и религіозныя отношенія всегда даютъ возможность подсмотрѣть болѣе общее значеніе черезъ особую функцію покровительства. И все же возникающее изъ этого различіе является въ большей части случаевъ лишь кажущимся, такъ какъ въ отдѣльныхъ обращеніяхъ къ святымъ это болѣе общее значеніе совершенно не сознается, и лишь имя указываетъ на то, что герой или святой можетъ или могъ быть чѣмъ-нибудь другимъ, а не спеціальнымъ демономъ-покровителемъ. Но это болѣе обширное значеніе, разумѣется, скорѣе всего еще звучитъ тамъ, гдѣ сама область покровительства уже заключаетъ въ себѣ религіозный смыслъ, или тамъ, гдѣ она имѣетъ большій объемъ. Такъ напримѣръ, святые патроны капеллъ и церквей, городовъ и деревень уже потому ближе къ личному характеру святыхъ, какъ онъ изображенъ въ легендѣ о святыхъ, что этотъ патронъ въ такихъ случаяхъ не ограничивается спеціальной функціей, а охраняетъ мѣсто, патрономъ котораго онъ состоитъ, отъ всякихъ бѣдъ. По той же самой причинѣ первоначальные демоны-покровители мѣстностей и областей легче всего могутъ—послѣ того, какъ они уже ассимилировали нѣкоторые натурмиѳологическіе элементы—переходить въ настоящихъ боговъ. Напротивъ, святые патроны отдѣльныхъ занятій и дѣятельностей представляютъ собою въ дѣйствительности не что иное, какъ демоновъ, независимо отъ того, существовали ли они раньше, какъ таковые, подъ болѣе неопредѣленными именами и лишь позже были перекрещены въ имена святыхъ, или же ихъ превратила въ спеціальныхъ демоновъ-покровителей тенденція къ оказанію помощи, присущая культу святыхъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ подтверждается также и въ этомъ случаѣ наблюденіе, что такія регрессивныя образованія всегда оказываются близко родственными самымъ первобытнымъ формамъ вѣры. Вѣдь святые въ этой, предоставленной имъ въ народной вѣрѣ, роли существъ, предотвращающихъ всякаго рода бѣдствія, лишь частью входятъ въ область отдѣльныхъ демоновъ культуры. Область ихъ покровительства гораздо больше охватываетъ неизмѣнно связанныя съ человѣческимъ существованіемъ опасности и бѣдствія, чѣмъ полезную работу и дѣятельность на поприщѣ личнаго занятія и общественной жизни. Существуютъ, правда, также и патроны сапожниковъ, портныхъ, горшечниковъ и др. ремеселъ, или патроны, охраняющіе скотъ или домашнюю птицу, земледѣліе и хлѣбъ. Но большинство этихъ демоновъ, украшенныхъ именами святыхъ, имѣетъ дѣло съ напастями и страхами, которые одолѣваютъ человѣка еще раньше всякой культуры. Лаврентій помогаетъ отъ болей въ плечѣ, Себастіанъ прогоняетъ чуму, Рохъ—сифилисъ, Іоаннъ Евангелистъ предохраняетъ отъ отравленія, Бенедиктъ—отъ околдовыванія, Винцентъ возвращаетъ потерянное, Клара помогаетъ дѣвушкѣ выйти замужъ и т. д. [1]). Они также, разумѣется, демоны-покровители, но они заботятся не о добываемыхъ человѣческимъ трудомъ культурныхъ благахъ, или во всякомъ случаѣ они это дѣлаютъ въ наименьшей мѣрѣ; на переднемъ планѣ у нихъ стоятъ опасности и бѣдствія, которыя озабочиваютъ некультурнаго дикаря также, какъ и культурнаго человѣка, и принимаютъ лишь у того и другого нѣсколько различныя внѣшнія формы. На первомъ мѣстѣ здѣсь снова стоитъ болѣзнь. Какъ чародѣйство противъ нея въ формѣ чародѣйскихъ обычаевъ и амулетовъ коренится въ первобытномъ анимизмѣ и появляется на сцену первымъ при каждомъ случаѣ возврата къ нему, такъ и казуистика суевѣрнаго культа святыхъ также опредѣлила каждому святому его особую болѣзнь, отъ которой должно защищать обращеніе къ нему. Въ этомъ раздѣленіи задачъ святые совершенно похожи на демона-покровителя языческихъ литовцевъ или римскихъ „Indigitamenta". Но здѣсь призываются уже не демоны культуры, а чародѣйскіе демоны первобытнаго анимизма, которые заимствовали отъ демоновъ культуры лишь принципъ раздѣленія труда, а отъ христіанскихъ святыхъ—лишь имена.

---

[1]) Ср. списокъ данный Usener'омъ (Götternamen, стр. 116 и сл.) по различнымъ источникамъ.

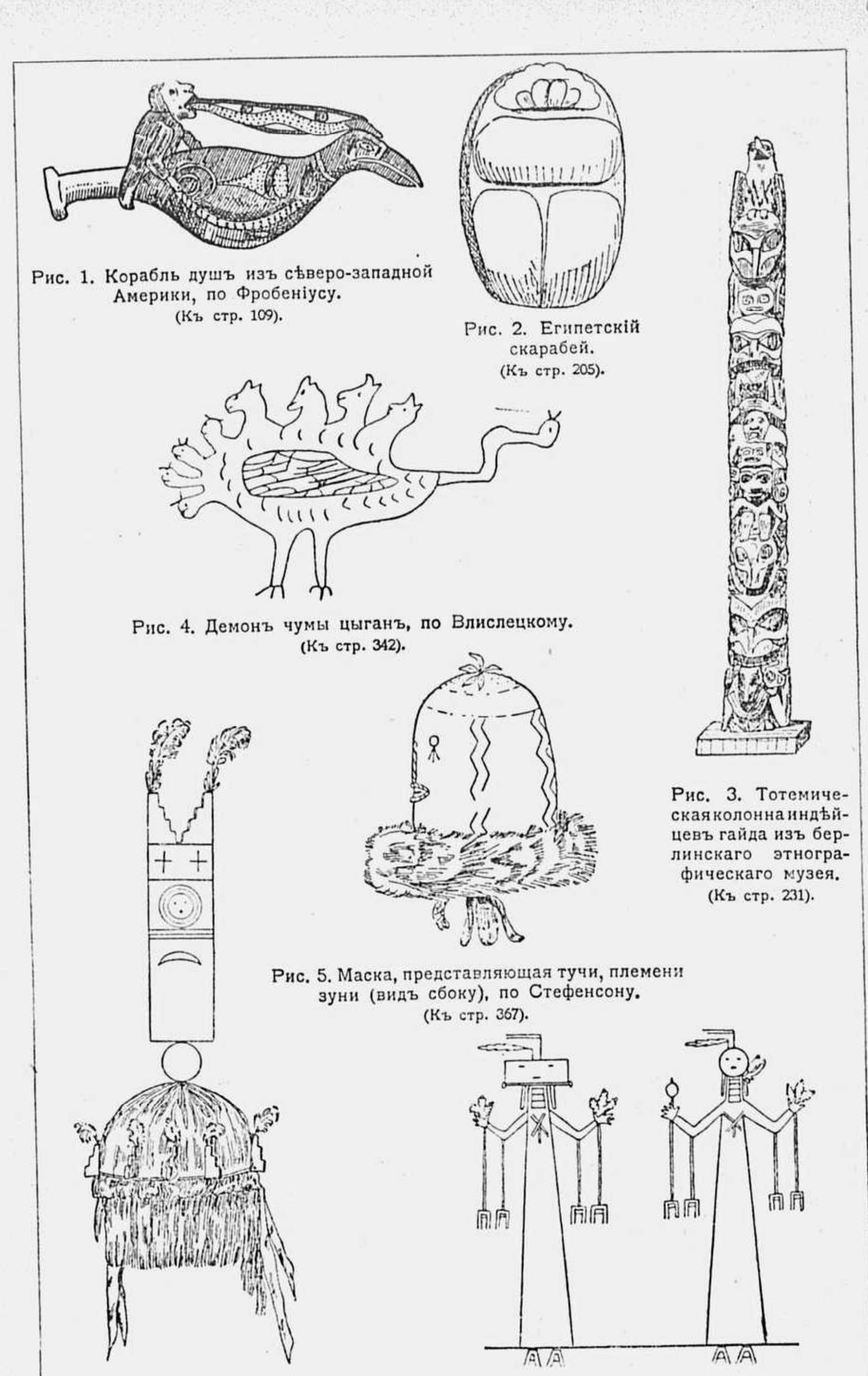


Рис. 1. Корабль душъ изъ сѣверо-западной Америки, по Фробеніусу.
(Къ стр. 109).

Рис. 2. Египетскій скарабей.
(Къ стр. 205).

Рис. 3. Тотемическая колонна индѣйцевъ гайда изъ берлинскаго этнографическаго музея.
(Къ стр. 231).

Рис. 4. Демонъ чумы цыганъ, по Влислецкому.
(Къ стр. 342).

Рис. 5. Маска, представляющая тучи, племени зуни (видъ сбоку), по Стефенсону.
(Къ стр. 367).

Рис. 6. Маска, представляющая тучи, племени зуни (видъ спереди), съ полумѣсяцемъ и солнцемъ, по Стефенсону.
(Къ стр. 367).

Рис. 7. Богъ дождя и богиня дождя племени навахо, по Стефенсону.
(Къ стр. 368).

Оглавленіе.

стр.

Предисловіе къ первому изданію III

Предисловіе ко второму изданію V

Глава первая. Миѳотворческая фантазія . . . . 1—51

I. Миѳологическія теоріи 1

1. Историческая и психологическая точки зрѣнія изслѣдованія . . . 1
2. Конструктивная миѳологія 4
   - *a.* Общій характеръ конструктивной миѳологіи 4
   - *b.* Теорія вырожденія 6
   - *c.* Теорія прогресса 8
   - *d.* Натуралистическая теорія 12
   - *e.* Анимистическая теорія 15
   - *f.* Преанимистическая теорія 17
3. Символическія и раціоналистическія толкованія миѳовъ 18
   - *a.* Общій характеръ этихъ теорій 18
   - *b.* Критика символизма 21
   - *c.* Критика раціонализма 23
4. Теорія аналогіи и гипотеза переселенія 26
   - *a.* Теорія аналогіи 26
   - *b.* Гипотеза переселенія 29
5. Теорія иллюзіи и внушенія 32
   - *a.* Теорія иллюзіи 33
   - *b.* Теорія внушенія 34

II. Общая психологія миѳообразованія 37

1. Интеллектуализмъ и волюнтаризмъ въ психологіи миѳа 37
2. Миѳологическая апперцепція 43
3. Содержаніе воспріятія миѳологическихъ представленій 46
4. Миѳологическая ассоціація 47
5. Взаимоотношенія между психическими факторами миѳообразованія . 49

Глава вторая. Вѣра въ души и чародѣйскіе культы . . . 52—223

I. Общія формы представленій о душѣ 52

1. Двоякое происхожденіе понятій о душѣ 52
2. Тѣлесная душа 55
   - *a.* Общая тѣлесная душа 55
   - *b.* Почки и фаллусъ, какъ носители души 59
   - *c.* Кровь, какъ носитель души 63

стр.

d. Выдѣленія и продукты роста тѣла (волосы, ногти), какъ носители души . . . 65
e. Душа во взглядѣ глаза . . . 71
f. Переходъ тѣлесной души въ окружающую среду . . . 74
g. Души органовъ, какъ субстраты отдѣльныхъ душевныхъ силъ . 77
3. Психе и ея превращеніе . . . 85
a. Душа-дыханіе и душа-тѣнь . . . 85
b. Психе, какъ душа-дыханіе . . . 87
c. Переливаніе психе. Чародѣйство, производимое при помощи дыханія . . . 90
d. Чародѣйство при помощи дыханія и порчи зубовъ . . . 97
e. Воплощенія психе. Червь, представляющій душу . . . 100
f. Похороны трупа и представленія о душѣ . . . 103
g. Птица и другія животныя, представляющія душу . . . 108
h. Души деревьевъ . . . 114
i. Психе, какъ душа-тѣнь. Образъ сновидѣнія . . . 116
4. Вліяніе экстатическихъ состояній на представленія о душѣ . . . 123
a. Видѣніе и экстазъ . . . 123
b. Видѣніе наяву и видѣніе во снѣ. Прорицаніе . . . 126
c. Лѣкарь (Medizinmann) и шаманъ . . . 130
d. Экстазъ, какъ освобожденіе души отъ тѣла . . . 132
5. Душа въ своемъ переходѣ въ демона . . . 135
a. Инкубація: страшный сонъ и припадокъ болѣзни . . . 135
b. Сонъ съ рожами . . . 139
c. Кошмарный сонъ . . . 141
d. Души, духи и демоны . . . 145
6. Вѣра въ души и культъ души . . . 150
a. Соединенія представленій о душѣ . . . 150
b. Общее понятіе о культѣ души . . . 151

II. Первобытный анимизмъ . . . 159

1. Характеръ и миѳологическое положеніе первобытнаго анимизма . 159
a. Понятіе, распространеніе и миѳологическія соединенія анимизма. 159
b. Естественныя и культурныя условія анимизма . . . 164
c. Общія свойства анимизма . . . 167
d. Первоначальность анимизма . . . 170
e. Отношеніе анимизма къ различнымъ формамъ представленій о душѣ . . . 175
2. Происхожденіе представленій о чародѣйствѣ . . . 181
a. Вѣра въ чародѣйство и причинность въ природѣ . . . 181
b. Отношеніе вѣры въ чародѣйство къ представленіямъ о душѣ . 186
c. Прямое и косвенное чародѣйство . . . 189
d. Символическое и магическое чародѣйство . . . 191
e. Психологическое развитіе представленій о чародѣйствѣ . . . 195
3. Фетишизмъ и родственныя явленія . . . 198
a. Общій характеръ фетишизма . . . 198
b. Амулеты и талисманы . . . 200
c. Основныя формы амулетовъ . . . 204
d. Распространеніе и главныя формы талисмановъ . . . 211
e. Фетишизмъ, какъ форма культа . . . 214
f. Общія условія фетишизма . . . 217
g. Теорія фетишизма . . . 221

стр.

Глава третья. Культъ животныхъ, предковъ и демоновъ . . 224—409

I. Анимализмъ и манизмъ . . . 224

1. Анимализмъ и манизмъ, какъ формы культа . . . 224
2. Тотетизмъ . . . 228
a. Общія явленія тотетизма . . . 228
b. Тотемизмъ отреченія и потребленія . . . 233
c. Соціальное значеніе тотемизма . . . 237
d. Тотемистическіе культы . . . 243
e. Происхожденіе тотемизма . . . 247
3. Превращенія и пережитки анимализма . . . 255
a. Антропогоническіе миѳы первобытныхъ народовъ . . . 255
b. Животныя-боги и священныя животныя . . . 262
c. Рудименты анимализма . . . 269
4. Табу и происхожденіе искупительныхъ церемоній . . . 275
a. Табу . . . 275
b. Священное и нечистое . . . 281
c. Церемоніи очищенія . . . 289
d. Очищеніе водой . . . 290
e. Очищеніе огнемъ . . . 295
f. Очищеніе посредствомъ магическаго переноса . . . 296
g. Происхожденіе жертвы . . . 298
h. Происхожденіе искупительной жертвы. Каннибализмъ и человѣческія жервоприношенія . . . 301
i. Теорія жертвы . . . 304
k. Аскетизмъ, какъ форма жертвы . . . 307
5. Культъ предковъ . . . 310
a. Мѣсто, занимаемое культомъ предковъ въ миѳологіи . . . 310
b. Почитаніе предковъ, какъ господствующая форма культа . . . 314
c. Остатки культа предковъ въ культурныхъ религіяхъ . . . 319

II. Вѣра въ демоновъ и культъ демоновъ . . . 324

1. Мѣсто, занимаемое вѣрой въ демоновъ . . . 324
a. Психологическій характеръ демоновъ . . . 324
b. Главныя формы представленій о демонахъ . . . 327
2. Демоны-призраки . . . 329
a. Привидѣнія . . . 329
b. Демоны воздуха, земли, водяные, домовые . . . 332
c. Демоны пустынь и горъ . . . 337
3. Демоны болѣзней и вѣра въ вѣдьмъ . . . 339
a. Демоны болѣзней . . . 339
b. Демоны сумасшествія . . . 343
c. Околдовываніе . . . 345
d. Общая эволюція представленій о чародѣйствѣ, вызывающемъ болѣзни . . . 347
e. Вѣра въ вѣдьмъ . . . 349
f. Противочародѣйство и естественное исцѣленіе болѣзней . . . 351
4. Демоны плодородія . . . 357
a. Общій характеръ и главныя формы демоновъ плодородія . . . 357
b. Внутренніе демоны плодородія . . . 360
c. Внѣшніе демоны плодородія . . . 365
d. Метаморфозы демоновъ плодородія . . . 368
e. Культы плодородія . . . 373
f. Чародѣйство водою и огнемъ въ культахъ плодородія . . . 379

стр.
g. Вліяніе культовъ плодородія на представленія о жертвоприношеніи. Просительныя и благодарственныя жертвоприношенія . . . 383
h. Вліяніе культовъ плодородія на нравы и обычаи 387
i. Первоначальныя совпаденія между культами плодородія и ихъ странствованія 391
5. Демоны-покровители отдѣльныхъ областей культуры 393
a. Общій характеръ демоновъ культуры 393
b. Отношеніе демоновъ-покровителей къ богамъ 395
c. Отдѣльныя формы демоновъ культуры 400
d. Демоны-покровители, какъ регрессивныя миѳологическія образованія 405
